الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية [١١]

و أوراق فلسفية [الكتاب الثاني]

طريق الاستقلال الفلسفي

(باب الحرية)

قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار الفلسفي

إشراف وتقديم

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

٢٠٠٣

أسماء المشاركين

أحمد عبد الحليم عطية	استاذ الفلسفة بآداب القاهرة ورئيس تحرير أوراق فلسفية
أحمد برقاوي	أستاذ ورئيس شعبة الفلسفة آداب دمشق
إبراهيم النجار	أستاذ الفلسفة بالجامعة الأمريكية ، بيروت
أدونيس العكره	أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية ، طرابلس
إسماعيل الزروخي	أستاذ ورئيس قسم الفلسفة ، قسنطينة ، الجزائر
جودت فخر الدين	شاعر وكاتب لبناني ، أستاذ في الجامعة اللبنانية ، بيروت
خديجة العزيزي	كاتبة أردنية ، باحثة في الفلسفة الغربية المعاصرة
ربيع الدبس	أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية ، البقاع
صلاح الدين عبد الله	كاتب وباحث مصري في الفلسفة
عبد السلام محمد طويل	كاتب وباحث مغربي في الفكر السياسي
عصام الدين هلال	أستاذ ورئيس قسم أصول التربية ، جامعة كفر الشيخ
عصام نعمان	سياسي ، نائب وزير سابق ، باحث في الشئون اللبنانية والعربية
فاديا كيوان	أستاذة في جامعة القديس يوسف باحثة في العلوم السياسية
فارس ساسين	أستاذ بالجامعة اللبنانية ، باحث في الفلسفة الغربية الحديثة
كرم الحلو	كاتب لبناني ، باحث في الفكر العربي الحديث
محمد جمال باروت	كاتب سوري ، باحث في الفكر العربي الحديث والمعاصر
محمد وطفة	أستاذ بالجامعة اللبنانية ، البقاع، باحث في العلوم السياسية
معين حداد	أستاذ بالجامعة اللبنانية ، باحث في الجيوبولوتيكا
موريس أبو ناضر	أستاذ بالجامعة اللبنانية ، باحث في السيميولوجيا
نظلة الجبوري	أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد ، العراق
هاني نسيرة	كاتب وباحث في قضايا المجتمع المدني مصري
وليد مبارك	أستاذ الفلسفة بالجامعة الأمريكية ، بيروت، باحث في العلوم السياسية



مقدمة

طريق الاستقلال الفلسفي "باب الحرية"

في تمهيده لكتاب "التفكير والهجرة : من التراث إلى النهضة العربية الثانية" يذكر لنا ناصيف نصار ثالوثين نرى أنهما يحددا معالم تفكيره:

الأول ثالوث تشترك فيه نصوص هذا الكتاب أضلاعه أولا ، أنها وضعت بروح الحرية وتحديدا حرية العقل التي هي درة الحريات ، ثانيا أنها ظهرت تباعا في أجواء محلية وإقليمية يزداد ضغطها على الحرية . ثالثا ، أنها جميعا تطرح بكيفية أو بأخرى . موضوع الحرية . ورغم صدور عدة أعمال بعد هذا العمل إلا أنه يمهد السبيل هو والعمل السابق عليه منطق السلطة لكتابه الأخير "باب الحرية" الذي يدور على النهضة العربية الثانية انطلاقا من الحرية. وهو يهدف إلى التجاوز ، في التاريخ العربي ، إلى عالم الحرية والعقل والابداع . وهذا العالم هو ما يمثل الثالوث الثاني الذي يقدمه لنا . تناول الإبداع في مؤلفاته الأولى خاصة طريق الاستقلال الفلسفي وشغل التفكير في الحرية أعماله الأخيرة ، وليس سوى العقل أو الفلسفة سبيل لهذه النهضة . و يضيف في نفس التمهيد : "وقد ساعدني على السير في هذا الاتجاه إدراكي ، منذ أواسط الستينات ، للدور الخاص والعميق الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في مواصلة بناء النهضة العربية التي بدأت في القرن الماضي ، وإدراكي ، منذ أواسط السبعينات ، للطريق التي يمكن أن تتيح للفكر العربي أن يقوم بذلك الدور . وهكذا أصبح تناولي للمشكلات التي وجدت نفسي مدعوا للتفكير فيها مرتبطا بالفلسفة ومحكوما بقضية تحريرها من التصورات والعقد والاوضاع التي تؤدي إلى تعطيلها أو موتها" (ص ١٠-١١).

ويظهر العقل وهو الضلع الثالث من هذا المثلث أو الأقنوم الثالث في هذا الثالوث في أول ابحاث هذا الكتاب ، التي تدور حول خصائص العقلانية الفلسفية العربية في العصور الوسطى، حيث يؤكد أن المبرر المباشر له هو اشتداد الحاجة الموضوعية في الفترة الراهنة من تطور الثقافة العربية إلى التفكير وإعادة التفكير في العقل والعقلانية ، يقول : "إن كل ثقافة متطورة راقية أو رامية إلى الارتقاء تحتاج لتجاوز أزمة أو وضع متأزم إلى الاستنارة بأنوار العقل وإلى توظيف جديد للعقل فإن أفلحت في تحديد هذا التوظيف وفي تطبيقه خرجت إلى طور أرقى وأسهمت في الارتقاء الشامل للنوع البشري" (ص ١٥) هو يطمح إلى تقديم نظرة للعقلانية تمهيدا لبيان كيفية استيعابها وتجاوزها توصلا إلى تشكيل عقلانية جديدة ترتكز عليها الثقافة العربية"(ص١٧) .

يهدف نصار إلى تحقيق نقلة ، انتقال للفكر العربي المعاصر . وهذا ما سنوضحه في هذا العمل ، تتمثل هذه النقلة في شكلها الأولى البسيط في التحول من التفكير في إشكالية التراث وتحديات العصر إلى الإبداع الفلسفي حيث يعتقد أن التأمل النقدي في منطق هذه الإشكالية (الأصالة والمعاصرة) كما في منطق إشكالية التراث وتحديات العصر ، ودفعه إلى حده الأقصى يفضيان إلى ضرورة تجاوزها وإحلال إشكالية أخرى محلها هي إشكالية الاتباع والابداع".

نتوقف هنا أمام مفهوم أساس عند نصار هو مفهوم الابداع الذي يمثل بالنسبة له الأصالة الحقيقية كما يتضح في النصين التاليين :

الأصالة هي حالة من له أصل معروف وجدير بالاعتبار ، ويحافظ على هذا الأصل ، وهي أيضا حالة من هو بنفسه أصل مشهود له ومحترم بين أقرانه على هذا الأساس . المفكر الأصيل هو المفكر المتصف بالأصالة .. الذي يعاني بنفسه أسئلة الحياة ويبتكر أفكارا جديدة ، المفكر الذي يضع أصولا جديدة للتفكير ، ويشق مسالك غير مألوفة للنظر والبحث .. فالأصالة هي حالة مركبة ، مرتبطة بالماضي ، ومنخرطة في حركة تكوين الحاضر وإبداع المستقبل : وفي التاريخ لا يمكن الثبات والمشاركة إلا بتفعيل مبدأ الأصالة بمعناه الاستقلالي

الإبداعي.(ص ٢٦٠-٢٦١) . فالأصالة أصالتان ، أصالة إتباع وأصالة إبداع ، أصالة أصول موروثة وأصالة أصول مستحدثة. ومهما كانت أصالة الاتباع مهمة ومميزة للأفراد والجماعات، فإنها تظل دون أصالة الإبداع ، لأن أصالة الإبداع تعبر عن أعلى درجات السمو والعطاء للفرد في جماعته وللجماعة في عالمها ، أن تميز ما يقترحه نصار عن أغلب المطروح على ساحة الفكر العربي المعاصر هو خشيته من اعتبار التراث نموذجا أو منطلقا للتجديد ومن هنا دعوته إلى الإبداع ، فـ "الحاجة الحقيقية عند العرب ليست (حاجة) إلى خطاب أيديولوجي عن التراث، وإنما هي إلى إبداع تراث جديد (ص ٧٤) هنا نحن بإزاء عقبتين هما : الظن أن الابداع مصدره الغرب وحده ، والفهم التراثي للإبداع الذي يرده إلى البدعة ، وعند نصار" ليس الإبداع محصورا في نطاق الفكر العالمي (الغربي) . فالحاجة إليه والقيام به أمران ملازمان لحياة الأفراد والشعوب في جميع مستوياتها .

ويمكننا تتبع ذلك عبر بعض الإشارات التي تضمنها حوار مع نصار "حول طريق الاستقلال الفلسفي عن أهمية الإبداع . "وقد نشر هذا الحوار مبكرا في العدد الخامس ، آذار ١٩٧٨ في مجلة دراسات عربية" حيث تظهر أهمية مقولة الإبداع في تأكيده أن عظمة ابن خلدون ليست فقط في تحقيقه قفزة كبيرة في الفكر الاجتماعي في الاتجاه العلمي ، ولكنها أيضا في حركة الإبداع التي يساعدنا فكره على الدخول والمشاركة فيها"(ص ٢٨٤).

وعلى هذا يمكن القول أنه (أي نصار) ممن يرجعون إلى التراث الفلسفي ويعملون فيه التحليل لاستيعابه بطريقة متناسبة مع مقتضيات التفكير الحي المبدع . وكان هدفه من طريق الاستقلال الفلسفي بالدرجة الأولى شق الطريق أمام حركة الفكر الفلسفي الإبداعي(ص ٢٨٦)

أن نصار في تمييزه للحدود بين الفلسفة والأيديولوجيا من جانب ومحاولته البحث في المحتوى الفلسفي لأيديولوجيا الفكر القومي عند سعادة والأرسوزي لإبداع فكر فلسفي جديد إنما يسعى للأنتقال بالفكر العربي من مرحلة الأيديولوجيا إلى مرحلة الإبداع الفلسفي . والذي يقدمها لنا تحت عنوان فلسفة الفعل والوجود التاريخي وهو هنا يقوم بعمل مزدوج ، وبلغة

عادل ضاهر يمارس مهمتين للفلسفة ، الفلسفة كنشاط تحليلي وكنشاط معياري ، نفهم ذلك من الحوار المشار إليه الذي يقول فيه "إن طرحي لمقولة الفعل أو الوجود التاريخي كمدخل إلى فلسفة عربية جديدة هو طرح من داخل الفلسفة . أما تصوري لدور الفلسفة في النهضة الحضارية في العالم العربي فإنه تصور من خارجها". إنه هنا يؤكد على ما جعلناه عنوانا لمقدمتنا وهو أن الاستقلال الفلسفي باب الحرية (ص٢٨٩) ويؤكد هذا الطرح في أخر كتبه "باب الحرية" في العنوان الثاني له "إنبثاق الوجود بالفعل" .

ويظهر تصور نصار لوظيفة الفلسفة ودورها الذي نريد التأكيد عليه فيما كتبه تحت عنوان "الفلسفة بين القلعة والسوق" أكتوبر ١٩٩١ فلا توجد في الفلسفة قلاع وهي ليست منعزلة عن عالم الناس . والفلاسفة ليسوا سكان قلعة نائية . إنما الفلسفة ميدان من ميادين الفكر البشري وهي جزء لا يتجزأ من الثقافة كنتاج للفكر العقلي . وكل تصور يضع مسافة فاصلة بينها وبين الثقافة من جهة وبين مشكلات الناس ، السياسية وغير السياسية من جهة ثانية . إنما يهدف إلى إلغاء فاعليتها وفائدتها لمصلحة قوى معينة مسيطرة على المجتمع" (ص٣٠٠)

قد يكون معنا قدر من الحق كثيرا أو قليل إذا قلنا أن ناصيف نصار من أبرز رواد التفكير الفلسفي في لبنان . وهذا لا يقلل من جهد جيل سابق عليه ، شارل مالك ، ماجد فخري ، هشام شرابي ، كمال الحاج ، مهدي عامل ، حسين مروة ، معن زيادة وغيرهما على اختلاف توجهاتهم الفلسفية التي تختلف عما قدمه نصار في سمتين : أرتباط جهودهم بتاريخ الفلسفة أو ارتباطها بمذهب فلسفي غربي من جهة وزيادة اهتمامهم بقضايا اجتماعية وسياسية وقومية تغلبت على اهتمامهم بالتأسيس الفلسفي النظري من جهة ثانية ، فالريادة هنا ليست ريادة زمانية فالجهود الفلسفية لها تاريخها في لبنان سابق على جهد نصار ، إلا أنه يختلف عن هذه الجهود في استمراره طيلة ما يقرب من أربعة عقود مركزا جهده في الفكر الفلسفي النظري الخالص أستاذا وعميدا ، كاتبا ومحاضرا ، ناقدا ومنظرا. وهذه الريادة تؤكد أيضا إضافة إلى

جهده وجهد الجيل السابق عليه جهدا الجيل الحالي ذا الحضور اللبناني والعربي ، وهو حضور يعود الفضل فيه إلى نصار يتمثل في تبني أساتذة مرموقين لأفكاره ، فليس ما يقدمه عادل ضاهر وأدونيس العكرة أو على حمية أو إبراهيم النجار وخديجة العزيزي ببعيد عن أطروحات نصار رغم تميز كل منهم في مجاله. ويتأكد ذلك حضوره بطريقة غير مباشرة تتمثل في سعي غير هؤلاء لتأكيد حضورهم في المرحلة التي يمثلها نصار في الفلسفة اللبنانية والعربية . إن من الصواب كما سنشير التمييز بين جهد نصار وجهد جيله من الاساتذة والمفكرين العرب أصحاب المشاريع الفكرية المطروحة على الساحة الآن أن نصار كاد أن يؤسس تيار أو إتجاه أو مدرسة تتمحور حوله القضايا الأساسية التي يطرحها للتفكير حيث نجد مجموعة من المفكرين قريبة منه شبيهة بما كان يوجد من مدارس فلسفية في القرن الرابع الهجري ، وربما كانت أقرب إلى المجموعة التي تضم يحيى بن عدي والسجستاني والتوحيدي ومسكويه والعامري ، فهو كما يرى البعض ، عميد الفلسفة اللبنانية ، كما يتضح في النموذج الذي نقدمه في القسم الثاني من هذا الكتاب من تحليلات لعمله الهام "منطق السلطة .." الذي يؤكد حضور نصار الحي في الفكر والثقافة اللبنانية المعاصرة.

ويمكن أن نعطي مثالا ثانيا للحضور الفلسفي لناصيف نصار نجد في أعمال ندوة الجمعية الفلسفية المصرية التي عقدت بالقاهرة في ديسمبر ٢٠٠٠ عن الفلسفة العربية في مائة عام . حيث تناول الأساتذة العرب من الأقطار المختلفة قضايا الفلسفة العربية ، وقد صدرت هذه الأعمال عن مركز دارسات الوحدة العربية . ويمكن أن نلاحظ عليها التنوع والتفاوت فيها بين الاشكاليات العامة ، والفلسفة في كل قطر ، بين المفاهيم المطروحة والاعلام البارزة ، بين الحضور والغياب. وإذا توقفنا أمام الملاحظة الأخيرة يمكننا أن نميز بين نوعين من الحضور : الحضور الشخصي الفعلي للأساتذة المشاركين في الندوة ، والحضور الفلسفي لمن لم يشاركوا، ويهمنا النوع الثاني من الحضور وهو ما نعنيه ونتحدث عنه بالنسبة لنصار.

وإذا تصفحت فهرس الأعلام فـي هذا العمـل لاتضـح لـك أن أكثر العرب حضـورا هـم : عبدالله العروي (٢٦ مرة) عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمـود وعبدالله شـريط (٢٥ مـرة) أركون (٢٤مـرة) حسن حنفي وكـان أيضـا مـن المشـاركين والمقرر العام للندوة (٢٣ مـرة) ونصار(٢٤ مرة). إلا أن القراءة الفعلية للكتاب ككـل - وليس فقط فهرس الاعلام - توضـح أن الاستشهاد بنصار جاء في حوالي (٣٠مرة) وذلك على النحـو التـالي : خصصت دراسـة كاملـة حوله قدمها أدونيس العكره (ص٥٣١-٥٤٠) وكان محورا أساسيا في دراستين همـا : السـؤال الرئيسي للفلسفة العربية ، لمحمد أحمد عواد ، وأزمة الفلسفة العربية بيـن التوفيقيـة والحداثـة لأحمد الأمين ، واستشهد به عدد من الباحثين اللبنـانيين والأردنيين والجزائريين. يشـير إليـه ويعتمد عليه على حمية في دراسته المدرحية اتجاه جديد فـي الفلسـفة ، و ينطلـق أحمـد الأميـن من القضية التي أثارها نصار في طريق الاستقلال الفلسفي وهي إشكالية العلاقة بين الفيلسـوف وتاريخ الفلسفة (ص ٤٣) وهو يستثني نصار وأخرين من حالة التوتر والازدواجية التي أنتجت شللا فكريا وعجزا عن الابـداع(ص٤٧) ولا يـرى حـلا للأزمـة المسـتعصية (للتوفيقيـة) إلا عن طريق الاستقلال الفلسفي (ص ٥٠)

ويتناول محمد أحمد عواد أفكار نصار في العناوين المختلفة التي تشكل عناصر دراسـته "السـؤال الرئيسـي للفلسـفة العربيـة المعـاصرة" وهـي الإبـداع الفلسـفي ، سـؤال الاسـتقلال ، اكتشاف الإنسان العربي.

ويعتمـد عليـه الأسـتاذ الجزائـري إسـماعيل زروخـي فـي دراسـته الفلسـفة السياسـية الاجتماعية في فكر عبدالله شريط . ويتناول بحث أدونيس العكـرة "نـاصيف نصـار فـي معركـة الاستقلال الفلسفي" الاستقلال الفلسفي : توكيد الـذات الفلسـفية ، العقلانيـة النقديـة المنفتحـة ، الواقعية الجدلية ، فلسفة الفعل (٥٣١-٥٣٩) ومن هنا حرص العديد مـن الزمـلاء فـي جامعـات عربيـة مختلفـة فـي مصر ولبنـان وسـوريا والاردن والعراق والامـارات العربيـة والجزائـر أن يشاركون في هذا المجلد بتقديم قراءات متنوعة لفكر ناصيف نصار . في قسمين او بابين :

يدور الأول على الأفكار الرئيسية التي طرحها نصار في نقد المجتمع الطائفي وطريق الاستقلال الفلسفي والفكر الواقعي الخلدوني والعقل الملتزم والتربية والسياسة وتصورات الأمة والمعالجات التي قدمت تناول: قضايا الإبداع الفلسفي ، المجتمع المدني ، السياسية والدين ، الفكر القومي ، بمناهج متعددة ورؤى مختلفة، سواء في التحليل أو النتائج ، وهي تؤكد على جدية نصار وعمق تحليلاته واهتمامها الحق بقضايا الوجود التاريخي والاجتماعي للإنسان.

ويأتي الباب الثاني ليقدم نموذجا حيا لإحدى القضايا التي شغل بها نصار وتشغلنا جميعا وهي "منطق السلطة" ، حيث يميز بين أنواع السلطات المختلفة الدينية والسياسية والعقلية وهو عمل أثار العديد من التحليلات وقدم حوله كثير من الكتابات جمعناها هنا وقدمناها بترتيب نشرها حين توضح هذه التحليلات النظرة النقدية التي قدمها نصار للفلسفة السياسية، وتدقيقه في المعاني والمفردات ، واهتمامه بالسلطة بوصفها خدمة للشعب وليست سلعة، وتأكيده على أن سلطة الإنسان هي منطق السلطة . وتركيزه على أن الديمقراطية هي محور فلسفة الأمر، لتحرير السياسي من الديني والأخلاقي مما دفع البعض لأن يدعونا "تعالوا نعيد قراءة الفيلسوف من جديد" .

وهدفنا في هذا العمل وأعمال سابقة تدور حول إعلام الفكر العربي المعاصر أن نعيد مرة ثانية من خلال من تناول أعمالهم النظر ليس فقط في فكرنا المعاصر ، بل في حاضرنا المعاش وواقعنا العربي المأزوم مؤكدين مع نصار أن طريق الاستقلال الفلسفي "باب الحرية"

أحمد عبد الحليم عطية



الباب الأول

دراسات حول الاستقلال الفلسفي

مغامرة ناصيف نصار الفلسفية

أحمد عبد الحليم عطية(*)

تختص رؤى ناصيف نصار الفلسفية - التي قدمها منذ كتابه الأول "الفكر الواقعي عند ابن خلدون" ١٩٦٧ حتى أخر إنجازاته الفلسفية مثل : "في التربية والسياسة : متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا" ٢٠٠٠ "وباب الحرية" - عن معظم الكتابات الفلسفية العربية بسمات أساسية ثلاث هي : الأولى عدم خضوعه للمشكلات الفلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي ، والثانية عدم تبنيه لإطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب والتي يتبناها غيره من المفكرين العرب كالوضعية والوجودية والماركسية والبنيوية .. حيث تؤكد أعماله المختلفة أن الابداع الفلسفي هو ممارسة الفلسفة وليس التقيد بتاريخ الفلسفة ومشكلاته أو الخضوع للإيديولوجيات السائدة . فأعماله جميعا رغم الموضوعات المتنوعة والمتباينة التي تدور حولها تحركها إرادة قوية نحو "الوضوح النظري" ويجمعها توجه واحد نحو الابداع الذاتي والاستقلال الفلسفي عبر تحليل نقدي مفهومي لطبيعة ومجال وحدود الفلسفة والايديولوجية والسلطة ، والحرية والعديد من المفاهيم الغامضة في فكرنا المعاصر وهو يمكننا عن طريق تحليلاته الفلسفية المختلفة أن نقول إننا بصدد نقلة هامة في فكرنا العربي المعاصر وفلسفتنا الراهنة ، تعد بداية تراكم فلسفي ، يمكن أن يؤدي إلى مدارس فلسفية وليس بناءات "مشاريع" ذاتية ليست سوى امتداد لفلسفات غربية.

يظهر حرص نصار الشديد على تمييز الفلسفة وتأكيد دورها في حياتنا مقابل كل ضروب الممارسات الإنسانية الأخرى الإيديولوجية ، الدينية ، العلمية والسياسية وذلك

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

بالتأكيد على ضرورة التحليل النقدي للمفاهيم وفي مقدمتها مفهوم : الطائفية ، والإيديولوجية، الأمة، السلطة ، العقلانية ، التعصب ، المجتمع المدني ، الحرية، الديمقراطية والتربية والمواطنة. كما يحرص على إيجاد مفاهيم فلسفية جديدة ، أو نقل مفاهيم من حقل معرفي أخر إلى مجال الفلسفة مثل : الابداع والاستقلال والنهضة الثانية، ويدعو إلى مجتمع جديد وجدلية الوحدة والاختلاف والحداثة . إنه يسعى إلى الانتقال من الاتباع إلى الابداع ، من نقد الطائفية إلى الديمقراطية ، من نقد الأيديولوجية إلى النهضة العربية الثانية وبلغة اكاديمية من تاريخ الفلسفة إلى العقلانية النقدية المنفتحة ، من المفاهيم والتصورات إلى الواقعية الجدليةً وبلغة أكثر عيانية من التعصب والنظام الكلي إلى الحداثة والحرية والديمقراطية والمجتمع المدني . ويستحق جهد نصار النظري أن نتوقف أمام السمات العامة التي تظهر استقلاله الفلسفي.

أولا : من نقد الطائفية إلى الديمقراطية .

ينطلق نصار في تفلسفه على العكس من العديد من المفكرين العرب من واقعه التاريخي الاجتماعي السياسي المعاش ، ويجعل منه أساس تفكيره النظري ، لذا كان أول أعماله بعد إنجاز إطروحته في الدكتوراه هو كتابه "نحو مجتمع جديد : مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي" والذي يصح تسميته من نقد الطائفية إلى الديمقراطية ، حيث ملامح المجتمع الجديد العلمي العلماني ، الذي يتضح من مجمل كتاباته ، أنه المجتمع الوطني الديمقراطي . ومن هنا نطلق على جهده عنوان "مغامرة نصار الفلسفية" فهو يرى أن المسألة الأولى في قضية الحداثة الفلسفية تتحدد في كيفية انتزاع حقوق التفلسف الحر من السلطات الدينية والسياسية التي تكره بطبيعتها نور الفلسفة ، وعلى الأخص عندما يتعلق الأمر بمشكلة العمل الثقافي والنظام الاجتماعي السياسي القائم كما يؤكد في "الفلسفة في معركة الايديولوجية"(ص١٣٩). وهذه الفكرة الأساسية نجدها بوضوح شديد في أعماله الأخيرة التربية والسياسة منطق السلطة، وباب الحرية. وإن كانت بذورها موجودة في أعماله الأولى

يقول في كتابه "نحو مجتمع جديد" : "إن المجتمع اللبناني يحتاج إلى ثورة سياسية تنصر الديمقراطية على الطائفية والادبية والشرعية والقيم التابعة لها"(ص٢٠٧) يمارس نصار في كتابه هذا الفلسفة بما هي نقد ، وفيه تتبلور الملامح النظرية التي ستحدد رؤيته للفلسفة ومنهج ممارسته لها ، الذي سيظهر بشكل محدد في الكتاب التالي الذي ارتبط به اسمه "طريق الاستقلال الفلسفي" أما ما قدمه في "نحو مجتمع جديد" فهو يمثل الحقل الفلسفي الذي ستتركز فيه لاحقا جهود نصار الفلسفية والمنهج والآراء التي ستلازمه في أعماله التالية والتي تتحدد كما ينبه القارئ في مقدمة الطبعة الثالثة من الكتاب في تجربته الفلسفية ، وهي تجربة متعددة الجوانب لكنها في الأساس تجربة في النقد الاجتماعي التاريخي من وجهة فلسفية مستقلة.

"إن أولى المشكلات التي حملتني الظروف على مواجهتها كانت - كما يقول - مشكلة الطائفية . فقد تبين لي بالفعل ، بعد فترة وجيزة من البحث ، أنها من العمق والشمول بالنسبة إلى تاريخنا الحاضر والماضي ، بحيث يصح الدخول منها إلى دراسة المرحلة التاريخية الحضارية التي تنتظر أن تنتج لنا فلسفة تاريخية أصيلة" (ص١٠) . أن بلورة فكر فلسفي عربي جديد مستقل مبدع عند ناصف نصار لا يمكن ان يتم دون الكشف عن طبيعة المرحلة التاريخية الحضارية والمشكلات الكبرى التى تعيشها المجتمعات العربية .

فالفلسفة عنده مرتبطة فى الصميم بحركة التاريخ والحضارة "قبل ان نتفلسف علينا ان ندرك ابعاد الوضعية التاريخية الحضارية التى نحن فيها ، والشروط والغايات التى تؤثر فى الفعل الفلسفي وبدون هذا الإدراك تبقى عملية التفلسف مفتقرة الى أسباب الإبداع " (ص١٠). واذا كان نصار يسعى الى ابداع طريق الاستقلال الفلسفي فإن هذا يقتضي منه مواجهة الطائفية . فكيف تكم له ذلك ؟ .

يقدم لنا نصار فى ست مقالات التى يتكون منها كتابه ؛ فى المقالة الاولى "خروج من القرون اوسطى " تحليلا لموقفين يمثلان مرحلتين متميزتين متكاملتين فى تاريخ الفكر

المضاد للطائفية ، الاول موقف المعلم بطرس البستانى والثانى موقف شبلي شميل . ويقدم فى المقالة الثانية "عودة الى القرون الوسطى " تحليلا نقديا لابرز مدافع عن الطائفية فى لبنان الدكتور كمال الحاج رفضا لموقفه . وتدرس المقالة الثالثة "تعريف المجتمع والحضارة" مفهوم المجتمع ومفهوم الحضارة تمهيدا لدرس الطائفية من الناحية المجتمعية . والرابعة "الطائفية نظام وأيديولوجية" دراسة هامة توضح موقف نصار من الطائفية . ونجد فيها تمييز نصار بين الطائفية الدينية والطائفة السياسية الادارية ، ليوضح لنا ان الطائفية كنظام سياسى ادارى نشأت من جراء تطور التاريخ الداخلى للمناطق اللبنانية . وبما ان لهذه الطائفية اسبابها التاريخية ، ينبغى الا نعتبرها قدرا لا سبيل الى تجنبه او أمر ملازما لروح الدين . فكل ما هو تاريخى بأسبابه واشكاله خاضع لناموس التغير والزوال . فالوعى الموضوعي للنظام الطائفى شرط أساسي ضروري اشد الضرورة للعمل على تغيره واستبداله بنظام اجتماعى سياسي اخر ." (١٠٨ص) ويتناول فى المقالة الخامسة " الطائفة والطبقة والحزب " موضحا مقومات كل منها وخصائصه مع ذكر مواقف بعض الأحزاب من النظام الطائفى . ويكتمل العمل بالمقالة السادسة التى تمثل الغاية منه " نحو مجتمع علمى علمانى " حيث يؤكد نصار على ان النقد السوسيولوجى للمجتمع الطائفى هو الطريق الصحيح الذى يؤدى الى تخطى الطائفة السياسية والاجتماعية بصورة شاملة .

ويرتبط بهذا العمل دراسة نصار " مقدمة لدراسة الصراع العقائدى فى لبنان " التى يؤكد فيها على ان عملية تحليل المشكلات الرئيسية فى الصراع العقائدى فى لبنان ، أو اى مجتمع معاصر اخر تتناول الاساس الفلسفى فى العقائد المتصارعة . ويحدد لنا المدارات الرئيسية التى يدور حولها الصراع وهى سته مدارات : يتناول الاول قضية الهوية الجماعية العليا والثانى قضية التاريخ والتراث والثالث قضية التكامل والوحدة والرابع قضية الديمقراطية والعلمانية والخامس يعالج قضية العدالة الاجتماعية والسادس النظرة الفلسفية الى الانسان والكون . وما يهمنا فى هذا السياق المدار الرابع ، الذى يعالج قضية الديمقراطية

والعلمانية . حيث يرى نصار ان الديمقراطية فى لبنان ليست موضوعا للجدل ، وانما موضوع الجدل هو تطويرها ونقلها من شكل الى اخر . فالديمقراطية البرلمانية القائمة متداخلة مع نظام التعايش الطائفي ومتماشية مع بقايا النفوذ الإقطاعي ومع متطلبات الرأسمالية الوسيطة. والسؤال كيف يمكن تعميقها وترسيخها فى النفوس والمؤسسات ؟ هل يكون ذلك باعادة النظر في النظام السياسى القائم لمصلحة الطوائف وحقوقها ، ام لمصلحة الامة الواحدة الموحدة ؟ ان نصار على وعى تام ان مشكلة الديمقراطية في لبنان ملتقى لكل المشكلات الأخرى . وأن الجدل حول تطوير الديمقراطية يقود الى البحث فى علاقتها مع النظام الاقتصادى القائم ، اى الى طرح مسألة الانتقال من الديمقراطية الشكلية الى الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية .

وكما يقود الاستقلال الفلسفي تحليلات نصار من نقد الطائفية إلى الديمقراطية يقوده ايضا وبشكل متوازى من نقد الايديولوجية الى النهضة العربية الثانية التي نجدها في كتابه "باب الحرية" ٢٠٠٣ ، وان كانت تحليلاته الأولى تاريخية اجتماعية من وجهة فلسفية مستقلة فان تحليلاته هنا وكذلك في عمله الأخير نظرية مفهومية .

ثانيا : من نقد الايديولوجية الى النهضة العربية الثانية .

ان الوعى النظرى للحركة القومية ، الذى هو نتاج النهضة العربية اساس النهضة الحضارية الثانية التى تسعى المجتمعات العربية الى تحقيقها والتى لن تكون متينة البنيان الا اذا اسست على استقلال فلسفى . ولا يرى نصار ما يمنع ذلك اذا اردنا وعرفنا الطريق ؛ الذى يحدده لنا فى كتابه " طريق الاستقلال الفلسفى ".

درس نصار الكتابات الفلسفية الخالصة لدى يوسف كرم وزكى نجيب محمود وخطا خطوة اخرى بعدما تبين له ان التفكير الفلسفى فى الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة موجود فى الفكر العقائدى بكيفية لا تسمح للباحث عن السبيل الى انشاء فكر فلسفي جديد بالتغاضى عنها وتجاهلها . فكانت المرحلة الاولى من هذه الخطوة الجديدة هى التمييز بين الايديولوجية والفلسفة والمرحلة الثانية كانت تحليلا للمضمون الفلسفي الذى يقوم عليه الفكر المؤسس

على قاعدة فلسفية واضحة متماسكة والمرحلة الثالثة كانت وضع المنهج الواجب اتباعه لتكوين فكر عربي جديد هو ما اسماه " جدلية الاستقلال الفلسفى" . والمسألة التي يهمنا التأكيد عليها هنا والتي تمثل السمة الثالثة من سمات تفكير نصار الفلسفي هي هذا التراكم الفلسفي الذي نتبينه بوضوح في كتاباته والذي يظهر في حوار دائم مع الأساتذة العرب المعاصرين له والذي بدأ في "طريق الاستقلال الفلسفي" وتأكد في أعماله التالية وتبلور جليا في "باب الحرية" حيث يناقش ويطور ويتبنى أفكاره بصورة لا نجدها لدى غيره من المفكرين ، فهو لا يهدف من حواره مع أمثاله لا يهدف الرفض أو التأييد بقدر ما يسعى لتطوير وتأصيل أفكاره .

ويتكون المبحث الاول من كتابه الذى يمثل صلب مغامرته الفلسفية وابداعه الخاص "طريق الاستقلال الفلسفي" – من مقدمة وثلاثة فصول يحدد فى الفصل الاول "موقف الاتباع من تاريخ الفلسفة" وينتقل فى الثانى "من الاتباع الى موقف الاستقلال" ، والذى يحدد فيه طريق الخروج من موقف الاتباع التقليدى ، ويحدد فى الفصل الثالث "مهمة الفلسفة". ويدور المبحث الثانى " فى بداية الاستقلال الفلسفى" على مقدمة وستة فصول . يحدد لنا نصار فى مقدمته " من الايديولوجية الى الفلسفة " المجال الذى ينبغى لنا ان نمارس فيه فعل التفلسف، اى السؤال عن المجال الذى يشكل دخولنا فيه اعلانا عن ارتفاع الثقافة العربية الى مستوى العقل الفلسفى . ثم وصف الوضعية العامة للفكر الفلسفي فى الفكر الأيديولوجي العربي الحديث ، وتحليل المضمون الفلسفي فى الكتابات الأيديولوجية ، واستخلاص دلالتها فى قضية الاستقلال الفلسفي . ومن هنا جاء الفصل الأول "فى مفهوم الأيديولوجية" والثاني "نقد نظرية البيطار فى الأيديولوجية الانقلابية "والثالث" فى وضعية الفلسفة فى الفكر العربي الحديث " والرابع – وهو اطول فصول الكتاب – " البعث القومى والنظرة الجديدة للإنسان " عند سعادة ، الذى اسس حزبه القومي الاجتماعى على "اساس فلسفة إنسانية اجتماعية جديدة يعرض لها نصار فى ثمانى فقرات ويعرض فى الفصل

الخامس "البعث القومي وفلسفة العبقرية العربية" وافكار الارسوزى الفلسفية فى سبع قرات. ويلخص في الفصل السادس والاخير موقفه الذى اطلق عليه "جدلية الاستقلال الفلسفى" .

إن نصار في نظرنا يقوم بفعلين الأول هو فك الارتباط مع تاريخ الفلسفة برفض التبعية والثاني تمييز الفلسفة عن الايديولوجيا بغية التوصل إلى الجذور الفلسفية في الأيديولوجية القومية . وهنا نشير إلى اهتمام نصار بأنطون سعادة ، الذي استشعر ضرورة الفلسفة للنهضة . ويمكن عد كل من هشام شرابي وناصيف نصار وأدونيس وعادل ضاهر في الفلسفة نتاج للفكر القومي الاجتماعي.

ويواصل نصار جهده النظرى الذى قدمه في "طريق الاستقلال الفلسفى" لتحديد العلاقات بين الفلسفة والايديولوجية ، والتى يعدها احد المحاور الرئيسية فى التفكير الإنساني فى هذا العصر وذلك فى كتابه " الفلسفة فى معركة الأيديولوجية " . ويرى ان من الضرورى تكوين اتجاه جديد يستوعب هذه العلاقات . وهذا الاتجاه يمكن التعبير عنه بلغة "الواقعية الجدلية" ؛ ذلك العنوان الذى اطلقة نصار على جهده الفلسفى ، وانطلاقا منها لا يرد الفلسفة الى الايديولوجية ولا يفصل بينهما فصلا تاما ، ولا يرى مبررا لرد الايديولوجية الى الوعى الزائف فقط ، فالايديولوجية التي شغل كثيرا بالتحديد النظري لها مغايرة للفلسفة وقضية العلاقات بينهما هى قضية تفارق فى التشارك وليست قضية انفصال تام . وتهدف الدراسات المختلفة التى يتكون منها هذا الكتاب الى تحقيق ثلاثة اهداف هى :

- توكيد التمييز النظرى بين الفلسفة والايديولوجية .
- اخضاع الفكر الايديولوجى للتحليل النقدى .
- فتح المسالك امام حركة الابداع الفلسفى .

ويتنـاول فـى كتابـه " مطارحـات العقـل الملـتزم " الصـادر ١٩٨٦ الوضـع الحـاضر لاتجاهات الفكر العلمي الأساسي على المستوى العربـي والمستوى العـالمي وكيفيـة التصـدي لموجة اللاعقل والاختلاط والانكماش التى تجتاحه ، فـهو يشـمل مجموعـة مـن الدراسـات فـى موضوعات متباينة واقعة من فلسفة العقل بصورة أو بأخرى في شبكة العلاقات بيـن السياسـة والديـن والأيديولوجيـة . يـهمنا منـها المطارحـة الخامسـة " فـى التنـازع بيـن العقـل والأيديولوجية" التى ينطلق فيها من قضية اولية هى ان كل تقدم متكـامل فـى الفكـر الانسـانى اصبـح مشـروطا بنـوعية الحـل المعتمـد لمسـالة الايديـولوجية وعلاقتـها مـع قطاعـات الحياة الفكرية والعملية .

ويحرص نصار فى كتابه الصادر ١٩٩٤ " الايديولوجية على المحك " على التاكيد – فى عنوانـه – انـه فصول جديدة فى تحليل الايديولوجيـة ونقدهـا ممـا يـدل علـى انشـغاله الدائـم والمحورى بهذه القضية . ويضم الكتاب دراسات خمـس قدمـها فـى مناسبات متعددة يجمعـها ادراك جاد بماهية الظاهرة الايديولوجية ومكانها فـى البنـاء الاجتمـاعى ، ويسـعى الـى تسـليط انوار التحليل النقدى عليها توصلا الى التعرف الموضوعى على حقائقها من جهة والى تعزيـز العقل العلمى والفلسفى فى مواكبتها ومحاكمتها من جهة ثانية .

ويطرح فى عمله قبل الأخير " فى التربية والسياسة " سـؤالا يشـغله باسـتمرار ، هـو متى يصير الفـرد فـي الـدول العربيـة مواطنـا ؟ وهـو يبحـث فـي التربيـة مـن منطلـق اهتمامـه بالتفكير فى شئون السياسة والايديولوجية ، يقدم لنا نصار هذه الدراسات باعتبارهـا مشـكلات تتحدد فى منطقة التشابك الشديد الحساسـية والتعقيـد بيـن السياسـة والتربيـة والأيديولوجيـا . ويخلص فـى كتابـه هـذا الـى القـول ان انشـاء فلسـفة تربويـة متجاوبـة مـع حاجـات النـهوض الحضارى الشامل فى العالم العربى مشروع ضرورى اشد الضـرورة . ولكـن ، لايمكـن تصـور هذا المشروع وتحقيقة على الوجه الصحيح من دون تمييز صارم بن الفلسفة والايديولوجية ،

ومن ثم بين المقاربة الفلسفية للتربية والمقاربة الايديولوجية لها ، ومن دون اعطاء الاولوية للبحث الفلسفى الخالص.

ثالثا : من الاتباع الى الابداع .

يؤكد نصار على مفهوم الابداع الذى بدونه لن يكون هناك استقلال فلسفى . ويلتقط من زرادشت نيتشه ندائه إلى رفاق مبدعين يحفرون سننا جديدة ويجعل منه مفتتح كتابه "الفلسفة فى معركة الايديولوجية " . وهو يجعل من الابداع اساس الحداثة الفلسفية ، حيث يؤكد فى رسالته "معنى الحداثة فى الفلسفة " انه لا يتحدث – كما هو السائد فى الفكر العربى المعاصر عن احياء أو تجديد أو توفيق أو إصلاح إنما عن الإبداع الفلسفي فالحداثة الفلسفية هى وليدة الإبداع الفلسفي " واذا لم يكن ابداع فلا حداثة " والإبداع نقيض التقليد والاتباع ، نقيض الاعتراف بالأصل الكامل والمرجع التام " .

ينقل نصار مصطلح الإبداع من مجال الأدب والفن الى حقل الفلسفة ويؤكد على اختلاف شروط تجربة الإبداع الفلسفي عن شروط تجربة الإبداع الفني وعن تجربة الاكتشاف العلمي خاصة على صعيد العلاقة مع التراث . فالفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، وان كان يعيش مغامرته الفلسفية وكأنها بداية مستأنفة ، الفعل الفلسفي عند نصار يستوعب ماضي الفلسفة كله أو بعضه ويتجاوزه في عملية تشكيل نفسه التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة. ويقدم نصار ثلاثة مفترضات فى اساس الحداثة الفلسية هى :

- لا يوجد لوح ثابت يحفظ الحقيقة الفلسفية ويتعين على العقل البشرى استنطاقه وفك رموزه واستجلاء معانيه .
- الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية ، وتظهر تاريخيتها فى النسبية من الجهة وفي التقدمية من جهة ثانية .

الحقيقة الفلسفية حقيقة متفاعلة مع جميع الأصعدة التي يشمل عليها النشاط الإنساني والتي تهدف الى اكتشاف حقيقة ما .

للتأكيد على مفهوم الإبداع يسعى نصار الى تحويل وجهة الفكر العربي المعاصر من المشكلات التى شغلته والتى لا تزال تشغله والتي تجسدت فى الاستغراق في التراث ، ويطرح اشكالية الابتداع والابداع بدلا منها . ويؤكد فى دراسته " فى التراث وتحديات العصر " على ضرورة طرح اشكالية الاتباع والابداع . ان الاصالة عند نصار اصالتان ، اصالة اتباع ، واصالة ابداع ، اصالة اصول موروثة واصالة اصول مستحدثة . وعنده مهما كانت اصالة الأتباع مهمة ومميزة للأفراد والجماعات فإنها تظل دون أصالة الإبداع، لان اصالة الابداع تعبر عن اعلى دراجات السمو والعطاء للفرد وجماعته وللجماعة فى عالمها وتفتح الباب امام خصوبة التفكير وتعززها وتنعكس على اصول التراث واعماله الاصيلة فتزيدها رونقا وبهاء . وبالنسبة الى العرب فما داموا غير متخلصين من تصوراتهم التراثية عن الابداع ، وهى فى مجملها ترد الابداع الى البدعة ، وغير جاعلين فى صلب فلسفاتهم التربوية والتعليمية ، التربية على الابداع فلن يفيدهم اى تراث فى مواجهة اى تحد . ان العرب ليسوا فى حاجة الى خطاب أيديولوجي عن التراث وانما الى إبداع تراث جديد . ويحلل مفهوم الاصالة بمعنى العودة الى الاصول ليؤكد انها تعنى الابداع . انها تعنى عودة الاصول فى هذا العصر ومن هنا يحتاج الامر الى انبعاث المؤسس القديم أو ظهور مؤسس جديد وفى كلا الحالتين يتبين ان الابداع هو المطلوب ، فالانبعاث ليس سوى شكل من اشكال الابداع والتاسيس الجديد هو ارقى مراتب الابداع "كما يخبرنا فى كتابه " التفكير والهجرة ..."ص٢٦٤.

رابعا : من تاريخ الفلسفة الى العقلانية النقدية المنفتحة .

تبدا " مطارحات نصار للعقل الملتزم " بمناقشة قضية العرب وانبعاث الفلسفة ، وهى مساهمة قدمها ١٩٧٠ فى ندوة بجامعة لوفان ، وهى في نظرنا ، تؤكد توجه نصار الاساسى الذى قدمه فى " طريق الاستقلال الفلسفى " ، فمسالة انبعاث الفلسفة فى الثقافة العربية

الحديثة والمعاصرة هى المسالة المحورية التى تحمل مؤشرات واضحة على مدى ما بلغته هذه الثقافة من وعى واستقلال . فالنهضة الحديثة – التي سيسميها لاحقا النهضة العربية الثانية – تبحث عن نظرة إلى العالم تخرج من إبداعها الذاتي . ويرى انه حتى تصبح الفلسفة عاملا ثقافيا فعالا ، لابد للتفكير الفلسفي أن يتحرر من كابوس تاريخ الفلسفة وان يعالج المشكلات التي يثيرها التاريخ الحي أمام الوعي الفلسفي .

لا يزعم نصار ، وهذا ما نؤكد عليه انه يقدم " فى طريق الاستقلال الفلسفى " مذهبا فلسفيا معنيا ، لكنه يرسم طريقا يمكن ان يؤدى إلى تكوين فكر فلسفى عربى جديد ويشرح فى الوقت نفسه تصوره لفعل التفلسف . وعلينا ان نشير منذ الان الى ان طبيعة الفلسفة وحدودها ومكانتها ودورها عند نصار يرتبط ارتباطا وثيقا بما يسميه "العقلانية النقدية المنفتحة" ، كذلك ما اطلق عليه "الواقعية النقدية " التى تمثل الفرضية الاولى لتاسيس فلسفة عربية معاصرة مستقلة ، وسنفرد لها فقرة قادمة . ونكتفي هنا بتناول العناصر المكونه للعقلانية النقدية المنفتح ، والتى يمكن ان نحددها فى : التاكيد على العقلانية ، والنقد أو النقد التحليلى للتصورات الفلسفية ، والمعيارية أو الفلسفة بما هى نشاط معيارى . والحقيقة ان نصار لم يفرد مساحة من كتاباته للتعريف بالعقلانية النقدية المنفتحة وان كنا نجدها مبثوثة فى ثنايا أعماله ومطبقة فى كل دراساته .

١- العقلانية : هى الاساس والبداية فى التفلسف كما يتضح فيما كتبه عن " خصائص العقلانية الفلسفية العربية فى العصور الوسطى " وهى الدراسة الأولى من كتابه " التفكير والهجرة " . ومبرر الاهتمام بالعقل والعقلانية عند نصار هو اشتداد الحاجة الموضوعية فى الفترة الراهنة من تطور الثقافة العربية إلى التفكير واعادة التفكير فى العقل والعقلانية . وهو يطمح فى هذه الدراسة إلى تقديم نظرة اجمالية الى العقلانية تتوقف عند خصائصها الرئيسية لبيان كيفية استيعابها أولا وتجاوزها ثانيا من اجل تشكيل عقلانية جديدة ترتكز عليها الثقافة العربية وتشارك بواسطتها فى التاريخ العالمي المقبل" .

وهو دائما يقدم العقل مقابل الايديولوجية ، ففـى المطارحـة الخامسـة مـن "مطارحـات العقل الملتزم" تنـاول تنـازع العقل والايديولوجيـة ، كذلـك فـى دراسـته الثالثـة مـن كتابـه "الايديولوجية على المحك" يتناول "مشكلة الحدود بيـن العقل والايديولوجيـة"، فـالعقل هـو اساس التمييز والنقد ؟ وهو المقابل للايديولوجيا ، واساس النظرة الفلسفية التـى يدعـو إليـها مقابل للنظرة الايديولوجية ويمهد لتناول الخاصية الثانية وهى النقد الذي يسود تحليلات نصار فى كتاباته المختلفة .

٢- ويظهر النقد فى عناوين كثير من دراساته ، اضافة إلى استخدامه فى التعامل مـع المفـاهيم الغامضة والملتبسة التى تؤثر فى حياتنا العقلية والواقعية . يكفى على سبيل المثال ان نتصفـح عناوين بعض دراسات "التفكير والهجرة" للتعرف علـى المجـالات والموضوعـات والمفـاهيم التي يخضعها للنقد مثل : " إسهام فى نقد النظام الكلـى" و "فـى نقـد التعصب" ، و "الوهـم واليقيـن والنقـد المبيـن" ، و "اشـارات تمهيديـة فـى نقـد الاصوليـة" . ويقـدم فـى المطارحـة الرابعة "مهمات امام العقل السياسي العربى" تحليل نقدى للتراث السياسـي . وكتابـه الاول ط نحو مجتمع جديد : (هو) مقدمات اساسية فى نقد المجتمع الطائفى " ممـا يوضـح ان السـمة الاساسية عند نصار و التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالعقلانية هـى النقديـة التـى تسـود تحليلاتـه فى كل اعماله .

ويتضـح ممـا سبق ان نصـار يمـارس النقـد علـى مسـتويين ؛ مسـتوى التصـورات والمفاهيم المؤثرة فى العقل العربي ومستوى الاتجاهات الفكرية الدينية والسياسة الفاعلة فـى الواقع. وما ينبغي الإشارة إليه هو ان نقد التصـورات والنظريـات الفلسـفية . وفـق نصـار – لا يبعد ان يكون شكلا من أشكال نقد الحـاضر ، بقـدر مـا لتلـك التصورات والنظريـات مـن صلـة بمشـكلاته وحركتـه " (مطارحـات ص٩) يظـهر التحليـل النقـدي للتصـورات والأفكـار كذلـك بأوضح ما يكون فى كتابيه "مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ" وهو دراسـة فـى مدلـول الأمـة فى التراث العربي الإسلامي ١٩٧٨ وفى كتابه " تصورات الأمة المعاصرة " تحليل المفـاهيم

الأمة فى الفكر العربي الحديث والمعاصر" . وهو لا يعنى فى هذا العمل بتصور الامة المنطبق على الامة العربية فقط ، وانما يعنى اى تصور نظرى للامة سواء كان مبررا وخادما لما هو اصغر منها أو اكبر . وبالإضافة الى هذا المستوى من التحليل للتصورات فان صاحب الاستقلال الفلسفي يمارس التحليل النقدي على الحركات الاجتماعية التاريخية مثل : الأصولية وذلك على مستويات يحددها لنا ، اهمها ان يتعدى التحليل النقدي مستوى المنطوق عنه الى مستوى المسكوت عنه ، وان يظهر نواحى الضعف والتهافت فى الخطاب الأصولي مثل : التناقض والمبالغة والاسقاط والتشوية والاختزال ، ثم بعد الانتهاء من البناء الداخلي ، لابد للتحليل النقدي للحركة الأصولية من ان يتناول القوى الاجتماعية المنضوية تحتها ، والعوامل التى تتضافر لاحداثها والوظائف المختلفة التى تؤديها والممارسات التى تقوم بها فى الوضعية الاجتماعية التاريخية المتفاعلة معها " (التفكير والهجرة ص٢٥٨) ويظهر هذا بوضوح أكثر في نقد الطائفية في " نحو مجتمع جديد" و نقد الاستبداد في " منطق السلطة" و "باب الحرية".

خامسا : من المفاهيم والتصورات الى الواقعية النقدية .

يحاول نصار ان يبدع فكرا اجتماعيا تاريخيا مستنيرا بمبدأ ضرورة التجاوب مع الحاجات والمشكلات الكبرى فى مجتمعنا وفى الكل الحضارى الذى ينتمى إليه متفاعلا بحرية وانفتاح مع كل تراث نظرى يفيد فى هذه المحاولة . ونحن نحتاج فيما يقول إلى التعمق فى مفاهيمنا ومبادئنا والى استكمال تحليل كوامنها وغوامضها وعلاقاتها مع ما يتصل بها من مفاهيم ... حتى يكتمل بناؤنا النظرى . اذا ان الوضوح فى قضية الاساس النظرى للتحليل الاجتماعى العينى ضرورى لتبديد بعض الاسباب المهمة لسوء الفهم وللتقدم فى بلورة اجزاء البناء النظرى الذى يسعى الى إبداعه . وهذا الاساس هو ما يطلق عليه " الواقعية الجدلية ".

يرى نصار فى شرحه للواقعية الجدلية ان ديناميكية الفكر العقلي الظاهرة فى جميع مراحل المعرفة من تكوين المفاهيم حتى صياغة النظريات تنفى ان تكون المعرفة مجرد

انعكاس للواقع العيني فى الوعي العقلي . وعملية معرفة الواقع القائم تجرى على نمط يتجاوز أحادية الانعكاس أو الإسقاط ؛ تجرى على نمط إعلان الواقع القائم عن نفسه وانكشافه للوعى العقلى وانارة أو قولبة النشاط العقلى لمعطيات الواقع القائم ، فالواقعية عنـه تسعى إلـى حل التعارض التقليدى بين المذهبين العقلي والتجريبي وتعتبر ان تملك الحقيقة الموضوعية ، اى عملية تعقل الواقع وإخضاع العقل للواقع مشـروع متجدد دومـا وتتكامل فيـه النظريات حتى نهاية الزمان التاريخي اذا كان له نهاية .

وتتضح لنا الناحية الجدلية فـى النظريـة بالمقارنـة مـع الواقعيـة الوضعيـة ، فـالأخيرة تقوم على ان الواقـع المجتمعي نظـام متحقق ومهمـة العلم الاجتمـاعي تنحصر فـى وصـف جوانب هذا النظام وتفسير ما هو خاضع للعيان أي إنها تتناول ما هو وضعي ثابت فقط . بينمـا ترى الواقعية الجدلية ـ كما يحددها لنا ـ هذا الواقع المجتمعي القائم يتحـرك ، ومهمتـها تحليل حركة الواقع المجتمعي . والواقعية الجدلية ليست فى حد ذاتها نقديـة ، ولكنـها تشكل المدخل الضرورى للنظريـة النقديـة " ؛ فـهى تؤكد التعارض فـى المجتمـع دون ان تنكـر التماسـك الحاصل فعلا ، وتفتح الطريق بتحليلها لحركـة التعـارض لاكتشـاف العلل الفاعلـة ، اى القـوى الفاعلة ، وبالتالي فإنها تؤدى مباشرة الى النظريـة النقديـة التـى تحـاكم الواقـع القـائم . وهـى تهتم بجانب التفاعل الاجتماعي بين القوى الاجتماعية ومـا فيـها وتضيـف إليـه تصـورا جديـدا موضوعيا عن المرحلـة التاريخيـة التـى يتـم التفـاعل بيـن القـوى الجماعيـة فـى اطارهـا ، اى يجتمع فى هذه النظرية معنيان للتاريخيـة : تفـاعل الجماعـة مـع ماضيـها وحصـول مجموعـة تفاعلاتها فى مرحلة تاريخية معنية .

يسعى نصار رغم انطلاق تحليلاته من الواقع الاجتمـاعي التـاريخي العربـي الـى تقديـم تحليلات فلسفية للوجود الإنساني على الإطلاق . وهذا ما نود ان نؤكد عليه وهو ما يميزه عن أصحاب التحليلات الاجتماعية والتوجيـهات الأيديولوجيـة ، فالفيلسـوف الاجتمـاعي التـاريخي ليس بالضرورة معبرا عن وجهة نظـر جماعـة محددة ، وتـأثيره الفكـري ليس محصـورا فـى

نطاق الجماعة التي ينتمي إليها أو العصر الذي يعيش فيه . انه يتحرك ويبدع، بقدر الاستطاعة على مستوى الإنسان الكلى من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي بدون انسلاخ عن المجتمع الذي ينتمي إليه ، وبالرغم من الصعوبات الحقيقية التى يواجهها فى الارتقاء الى مستواه الخاص " (الاستقلال ص ٢٦١) ويوضح لنا ان التشكيك فى مركزية الإنسان فى الكون لا يستطيع بالضرورة التشكيك فى قيمة الإنسان. فايا كانت الميتافيزيقا الصحيحة لكيان الإنسان ، يبقى اننا لا نستطيع فهم استمرار الإنسان فى نظام الحياة الذى نعرفه من حولنا بدون الاعتراف بان الانسان ، أو بالاحرى بان حياة الانسان قيمة عليا ومصدر لمجموعة من القيم التى يتم التعرف إليها تدريجيا . فهذا الاعتراف يتوصل إليه العقل الإنساني اذ ان كل فرد عاقل يطلب استمرار وجوده فى الحياة ، مادام قادرا عليها . ويدرك بصورة أو بأخرى أن هذا الطلب يتضمن طلب استمرار وجود الآخرين في الحياة لأن وجوده الفردي جزء من كل ، كما يخبرنا في "الأيديولوجيا على المحك" (ص ٨٩).

سادسا : من التعصب والنظام الكلي إلى المجتمع المدني والديمقراطية

ينتقل بنا ناصيف نصار في كتاباته الجدلية من الطائفية إلى الديمقراطية ومن النظام الكلي إلى المجتمع المدني مارا بنقد التعصب ، الوحدة والاختلاف ، المرأة ، التربية المواطنية نقد الاستبداد ، والسلطة وصولا إلى الحرية والنهضة العربية الثانية . تلك هي القضايا التي سنتناولها هنا بادئين بتحليلاته النقدية لمفهوم المجتمع المدني .

١ ـ حول مفهوم المجتمع المدني .

يرى نصار أن المساهمات السوسيولوجية والانثربولوجية والتاريخية مساهمات ضرورية لتوضيح صورة المجتمع المدني ، لكنها جميعا تبقى في حاجة إلى مفهوم أساسي للمجتمع المدني ، هذا المفهوم بطبيعته نظري لا تعطيه إلا الفلسفة . ومن هنا يقدم محاولة فلسفية "حول مفهوم المجتمع المدني" . وهو يتبنى مستويين من المقاربة الفلسفية في معالجة هذا المفهوم ، المستوى الأول يسميه التحليل الوصفي الذي يحاول من خلاله أن يحدد

ماهية المجتمع المدني ، والمستوى الثاني هو المقاربة المعيارية "فالمجتمع المدني ينبغي أن نعتبره من زاوية معيارية" . ويحدده لنا سلبيا ، فالمدني مقابل ما هو ديني ، وكذلك يتميز المدني عن العسكري . ويظهر المجتمع المدني وكأنه موجود من دون ارتباط بنظام سلطة محدد ، لا بمعنى أنه لا توجد سلطة في المجتمع المدني ، بل بمعنى أنه في حد ذاته لا يقوم على نظام سلطة محدد.

ويقترح نصار ثلاث وسائل لتحقيق المجتمع المدني وتطويره أولا : التربية المدنية التي ينبغي عليها أن تشارك في عملية تنمية البرامج الضرورية لتحقيق المجتمع المدني . وهناك أخيرا تحرير السوق من حيث هي مجال للإنتاج والاستهلاك والتبادل.

وبالاضافة إلى تحليله " مفهوم المجتمع المدني" يقدم في نفس الوقت إسهام في نقد النظام الكلي" (التفكير والهجرة ص ١٤٨) وينتقل بنا من التعصب إلى التضامن في دراسته "نقد التعصب" الذي يمثل تمهيدا للحديث عن الديمقراطية.

٢ ـ في نقد التعصب .

يحتاج من يتصدى لظاهرة التعصب فيما يرى نصار إلى نظرة نقدية تضع كل وجهة خاصة فى نطاقها الصحيح بالنسبة الى المفهوم العام للتعصب . لذا فانه فى المقالة الاولى من دراسته " نقد مذهب الأفغانى فى التعصب" يسعى الى تاكيد عنصر المغالاه . فقد تجنب الأفغانى ربط التعصب بمشكلة الحرية وتناوله فى اصوله اللغوية والقبلية واعتبره قيام بالعصبية . ويؤكد نصار على عنصر المغالاة الذى يميز التعصب فى حقل مشترك هو حقل الانتماء الى جماعة معينه والارتباط الشعورى واللاشعورى بها . ويميز فى المقالة الثانية عن " التعصب الفردى والتعصب الجماعى " بين الانتماء الى جماعة والاستعلاء والانغلاق المصحوب بكراهية الآخرين . ويحاول فى المقالة الثالثة " من التعصب الى التضامن والاقتناع المنفتح " بيان خصائص التعصب وكيفية نفيها فى خصائص التضامن والاقتناع المنفتح. ويرسم صورة للفرد المتعصب تبين خصائصه .

فالفرد المتعصب لا يحب المناقشة لاعتقاده ان رايه صحيح تماما ، وكراهية المناقشة ناتجة عن كونه يكتفى بما لديه من تبرير لرأيه ، فهو يجهل الحوار . وهذا ناتج من كونه قليل الذكاء يميل الى مجموعة بسيطة من الآراء . والسمة التى تجعله متعصبا مكتملا هى النزعة الى فرض الرأي فرضا ومنع الرأي المخالف من الانتشار والظهور ان امكن . ويظهر الفارق بين الفرد المتعصب والمنفتح فى ان الاخير يعرف ان الآراء التى يعتنقها جاء الاقتناع بها من مصادر عدة ، وهو يتحمل مسئولية ما اعطته التربية والمجتمع من اراء . ويدرك ان الراى ليس حقيقة ثابته قطعية بالنسبة الى جميع الناس ولا يضيره ان يكون الرأي تعدديا ونسبيا بطبيعته . ويتساءل نصار كيف يتحول المجتمع كله الى مجتمع منفتح . هذا يستلزم انتقال الترابط بين أفراد المجتمع من مستوى التعصب الى مستوى التضامن .

ويعرف التضامن الجماعى بانه ترابط عفوى ومعقول بين افراد جماعة معينه فى حدود ما يجعل منهم جماعة واحدة لهم مصالح مشتركة ومصير واحد . وهذا لا يطمس فردية الافراد ، انه يضبطها ويهذبها ويترك للأفراد قدرا واسعا من حرية النقد يمارسونها (التفكير ص١٩٣) وهذا يستدعى منا مناقشة قضية الفردية والجماعية ، الوحدة والاختلاف كما تناولها نصار فى دراسته " لطائف فى ظاهرة الاختلاف " .

٣- فى الاختلاف .

لايتبنى نصار الاختلاف ولا الوحدة ، حيث منطقه الجدلى يؤكد على تداخلهما . فهو ليس مفكرا فرديا على النمط الليبرالي الغربي ولا وفق الفلسفة الوجودية التي قدم فيها رسالته الثانية للدكتوراه ، لكنه مفكرا الإنسان فى المجتمع ، فالمجتمع الإنساني وحدة حياة ومصير ، لذا لا يبنى على الاختلاف وهو مجتمع حى يتنفس بالاختلاف ويتحرك بالأختلاف ويشق طريقه بالاختلاف ، ومن هنا فالاختلاف هو قانون ايقاع الحياة والمجتمع الوطنى الديمقراطي ليس اكثر من محاولة لتشكيل وحدة اجتماعية تسمح لكل إنسان فيها ان يحيا اختلافه عن الغير كما يرتضى أن يحيا ، وان يتحمل مسئولية اختلافه بوعي تام .

لا يقوم المجتمع الوطنى الديمقراطى - عند نـاصيف نصـار - علـى ارادة نفـى الاختـلاف بين اعضائـه ولا على ارادة تمويهه . انـه على العكس ، يقوم على ارادة قبوله والاعتراف التام بـه ورعايتـه لكـن ضمـن وحدتـه المجتمعيـة المشـكلة تاريخيـا وتحت منطـق المحافظـة عليـها وترسيخه ، فالوحدة – عنده – تسبق الاختلاف فى سلم معـايير المجتمـع الوطنـي الديمقراطـي واسمها وحدة الهوية الوطنية بالنسبة الى المجتمـع ككـل واحـد ، أو وحـدة الانتمـاء الوطنـي بالنسبة الى الأفـراد والجماعـات . وتتطلـب فلسـفة نصـار تربيـة تقـوم علـى احـترام الاختـلاف وحسن التعـامل معـه يتولاهـا المجتمـع الوطنـي الديمقراطـي . وذلـك لأنـها شـرط مـن شـروط استمراره وتغلبه على العقبات التي تتولد فى تطـوره عـن التفـاوت والسـيطرة . فالتربيـة علـى احترام الاختلاف جزء مـن التربيـة علـى الحريـة . والقـاعدة الاولـى فـى التربيـة علـى احـترام الاختلاف هى احترام الاختلاف بين أنواع الاختلاف ، والمجتمع الوطني الديمقراطي هـو الـذى يسعى الى تطبيق هذه القاعدة باقصى ما يمكن عمليا . ويوضـح لنا نصار نـهج المجتمـع الوطني الديمقراطي فى معالجة اختلافاته وكأنه يقدم برنـامج محدد المعالم فـى تعـامل الديمقراطيـة مـع الاختلاف .

- فالاختلاف بين الأجيال طبيعي فى كل المجتمعات ، لكنه فى المجتمـع الوطنـى الديمقراطـي هام فى الإسراع بالتغير ، وهو موجه بحسب ضرورات التربية على الحرية والتربية على الابداع وعلى تغليب المستقبل على الماضى .
- محاربة الاعتقاد الخاطىء فى الاختـلاف بـين الجنسـين ؛ اعتقـاد دونيـة المـراة التـى هـى ليسـت فـى مرتبـة مـن الإنسـانية ادنـى مـن مرتبـة الرجـل ، فكلاهمـا فـى مرتبـة واحـدة ، وللواحد منهما مثل الحقوق والواجبات الإنسانية التى للآخر .
- معالجة الاختلاف بين الطبقات الاجتماعية بعقلانيـة بـالبحث عن الاجـراءات والتنظيمـات التى تحقق العدالـة الاجتماعيـة . بـالتضيق التدريجـى بين الدخـول الفرديـة والجماعيـة ،

والتقريب بين شروط معيشة الطبقات الاجتماعية ، فالعدل الاقتصادي الاجتماعي في فلسفة هذا المجتمع يستلزم : الحرية والمساواة والاستحقاق والمصلحة الوطنية .

- التسليم بالاختلاف العقائدى. فالتوحيد العقائدى لا يتم ، واذا تم الا بثمن باهظ وهو قتل الحرية الفكرية وتجميد روح السؤال والبحث . لذا يترك اصحاب العقائد المختلفة يعلنون عنها ويدعون إليها بالطرق السلمية على أساس الحرية والاحترام المتبادل .

ويكمل ما كتبه نصار حول التربية والسياسة صورة المجتمع الديمقراطي فى أعماله . فمما يشغله فى هذا العمل هو الاجابة عن سؤال متى يصير الفرد فى الدول العربية مواطنا ؟ والاجابة هى عندما تتحول هذه الدول من الطائفية الى الديمقراطية ، والتربية من اهم الوسائل فى هذا التحول .

٤ ـفى التربية المواطنية .

يتناول نصار فى دراسته " فى صعوبة التربية المواطنية ومشكلاتها " بعض المشكلات الملازمة للتربية المواطنية والمسببة لصعوبة القيام بها من وجهة نظرية، بهدف توفير الاطار الاساسى العام الذى لابد من الرجوع إليه لفهم معطيات كل تجربة خاصة للتربية المواطنية . وليست التربية المواطنية سوى وسيلة من وسائل تنوير المواطن وتفتيح ذهنه ومشاعره على حقيقته من حيث انه عضو حر فى دولة ، يتساوى مبدنيا مع سائر اعضائها فى الحقوق والواجبات ، ويشارك فى حياتها على جميع الاصعدة بحسب المؤسسات والانظمة القائمة فيها .

ويناقش نصار فى عدة فقرات التربية المواطنية كمشكلة تربوية وكمشكلة سياسية وهو يرى ان التربية المواطنية اكثر التصاقا بالسياسة من غيرها لانها من اولها الى اخرها تربية سياسية . ويتساءل كيف السبيل الى تجذير التزام الطبقة الحاكمة وطنيا وديمقراطيا ؟ تلك هى المشكلة الكبرى التى تواجهها التربية المواطنية كمشكلة سياسية ، وهى تواجهها

كشرط لقيامها وكغاية لها . وينتقد الموقف الملتبس من الفلسفة فى المنهج الجديد لتعليم الفلسفة فى لبنان الذى اكتفى بادخال بعض الإصلاحات فى الشكل والمضمون على المنهج السابق فى حين كان المطلوب اعادة بنائه على ارض الفلسفة مع تركيز على الحاجة للفلسفة من اجل بلوغ الديمقراطية واقامها مؤسساتها . والحاجة الى الفلسفة لمعالجة مشكلات الحياة الناشئة فى لديمقراطية . يؤكد نصار الارتباط بين التربية والديمقراطية فى دراسته "المبادىء التعليمية فى الدساتير العربية" مبيين ان النص على التعليم فى الدساتير العربية الراهنه يقع فى باب الحقوق والواجبات العامة . حيث التعليم حق لجميع المواطنين . وشمولية التعليم امر مهم جدا للديمقراطية والارتقاء الثقافى وهو يشبه الحق فى الانتماء والحق فى العمل .

ان علمية التفكير هدف عظيم للتعليم ، يخدم الارتقاء الثقافي ويمكنه ان يخدم الديمقراطية ومن هنا يضعه نصار فى إطار اعم واشمل هو تربية العقل . وهذا يعنى أربعة أشياء على الأقل هى : ضرورة الفلسفة كنتاج أعلى للعقل وكبحث فى الأصول العلمية ، وضرورة الخيال العقلى ، وضرورة النقد العقلى ، وضرورة الحرية العقلية. عند نصار لا يحدث ارتقاء ثقافى حقيقى الا بواسطة تربية العقل تربية شاملة ومتواصلة . ويضيف الى تربية العقل الارادة الحرة والرغبة الواعية وتكامل الشخصية الفردية وتفتحها الكلى واجتماعيتها وهذا من الأمور الأساسية التى ينبغى ان تهتم بها التربية فى ضوء مشكلات العصر .

والخلاصة ان التربية عند نصار – كوسيلة لتحقيق الديمقراطية – يجب تأسيسها على فلسفة انسانية . ان فلسفة التربية تستلزم مفهوما معنيا للانسان ، للطبيعة الإنسانية ومدى قابليتها للتربية ، والمفهوم الفلسفي للإنسان غير المفهوم الأيديولوجي والديني لذلك اذا اردنا ان نقيم فلسفة تربوية بالمعنى الحصرى يتعين علينا ان نقيمها على مفهوم فلسفى للانسان لا على ما عداه من مفاهيم . كما تستلزم ايضا مفهوما معينا للمجتمع وتحيل على فلسفة اجتماعية تحدد نوع المجتمع الذي ينبغي بناؤه .

٥- قضية المراة

يقدم نصار قراءة عن وضع المرأة فى الدساتير العربية ساعيا إلى اظهار نقطتين، الاولى هى مدى الاتفاق والاختلاف بين هذه الدساتير فى النظر الى المراة وحقوقها . والثانية معنى التصورات النظرية الكامنه فى احكام الدساتير العربية حول المراة . ويلاحظ أن الحديث عن المرأة يأتي إجمالا في باب أو فصل الحريات الأساسية والحقوق والواجبات العامة . وعلى هذا الأساس يقسم سائر الدساتير العربية فى تحديد النظرة الى المراة وحقوقها وواجباتها إلى ثلاث فئات يطلق عليها : التقليدية والتقدمية والتوفيقية .

ويلاحظ ان اولى النتائج التى تفرض نفسها هى ان الدساتير العربية الراهنة لا تشترك فى تبنى نظرية واحدة إلى وضع المراة فى المجتمع . وهذا واقع ينبغى لايديولوجية الوحدة العربية ان تاخذه فى الحسبان وان تبحث عن اسبابه ونتائجه . فالدساتير العربية المحافظة تنظر إلى المراة فى المجتمع من خلال وظيفتين هما اقرب إلى الوظائف البيولوجية الاجتماعية منها الى الوظائف الاجتماعية البحته ، اى وظيفة الزوجة ووظيفة الامومة بينما تنظر إليها الدساتير التقدمية من خلال اربع وظائف بالإضافة الى ما سبق ، هى الوظيفة الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية . وترى ان القيام بهذه الوظائف ليس ضروريا فقط لتعزيز المساواة بين الرجل والمراة ، وانما هو ضروري لبناء المجتمع العربى الجديد بكل ابعاده وطاقاته . اما الدساتير التوفيقية فإنها تدعو الى الانفتاح على الوظائف التى يقدمها المجتمع الحديث للمراة مع مراعاة اسبقية وظيفتى الزوجية والامومة مع التقيد بالاحكام العامة للشريعة الاسلامية.

ويرى ان من يستقرىء هذه الدساتير يلاحظ ان العلاقات بين الرجل والمراة قد خرجت من حالة الركود الذي استمر عليه شكلها الموروث أجيالا وقرون ودخلت عالم الحركة المضطربة والتحويلات النوعية (التفكير ص ٢٢٠) .

٦- النهضة العربية الثانية والديمقراطية .

ان النهضة كما يؤكد نصار لا تكون نهضة بالمعنى الحقيقى اذا لم تحقق تقدما بالنسبة للواقع التاريخى الذى تخرج منه ، واذا لم يكن هذا التقدم بفعل ابداعها الذاتى والشرط الاول

لتحقيق التقدم هو الاقتناع الواعى بان الانسان هو الكائن الذى يضع مصيره بنفسه، مدفوعا بحاجاته ورغباته ونزعاته ، مجسدا حريته محددا هويته مهتديا بعقله فى صيرورة مفتوحة . فالفلسفة التى تمنح حركة النهضة قدرة على تغير الواقع العربي المتردي هى إذا فلسفة الإنسان كصيرورة تحكم نفسها وفقا لمقتضيات العقل والحرية .(التفكير ص٣٣٥) هذا ما اكده نصار فى دراسته " الفلسفة والنهضة العربية الثانية " وان كانت القضية فى نهاية تحليله ليست فقط قضية فلاسفة بل قضية ثقافة باجمعها .

يرى صاحب طريق الاستقلال الفلسفى بعد تقسيمه لتاريخ العرب فى القرنين الأخريين الى ثلاث مراحل هى : النهضة والثورة والهزيمة ، امكانيه الحديث عن النهضة الثانية ، وان هذه النهضة الثانية ممكنه بمعنى انها غير مستحيلة واستبعاد الاستحالة لا يعنى انها ستحدث حتما ، فكما ينبغى نفى الاستحالة عنها ينبغى نفى الحتمية ايضا . ويؤكد حسب منطق فلسفته على انه لا يوجد نموذج مثالى ولا نموذج نظرى عام يجب على النهضة العربية الثانية ان تطبقه بل يوجد نماذج تاريخية متفاوتة القيمة يتعين على النهضة العربية الثانية فى حركة تكونها وتقدمها ان تتفاعل معها تفاعلا نقديا ابداعيا . وهو لا يتصور نهضة حضارية دون ان تتأسس على الحرية وعلى قدرتها على معالجة اسئلة الهوية والدولة والتاريخ يقول :" ليس لهذه البلدان اى امل فى تجاوز ازمنتها الحضارية الراهنة دون معالجة مستانفة بروح جديدة لهذه الاسئلة . وهذا هو طريق الفلسفة . ويحدد عدة خطوات لتحقيق هذه النهضة هى :

- ضرورة التخلى عن النظر الى ازمة العرب الراهنة من الزاوية الايديولوجية .
- ضرورة الاتجاء نحو الفلسفة لمعالجة القضايا الكبرى التى تنطوى عليها هذه الازمة .
- ضرورة اتباع منهج صحيح لممارسة الفلسفة على النحو الذى يقتضيه التطلع الى نهضة عربية ثانية فى اطار التطور الحضارى الذى يشمل العالم .

وهو يتناول النهضة العربية الثانية في عدد من دراساته حيث عرض لها في "التفكير والهجرة" وخصص لها عدة فصول في "باب الحرية" الأول في أن الشعوب العربية تحتاج إلى نهضة ثانية . والثاني في أن مفهوم النهضة العربية الثانية يستوعب ثنائية التراث

والمعاصرة ويتجاوزها والثالث في أنه لابد لتحقيق النهضة العربية الثانية من التعامل الخلاق مع العولمة . وهي ترتبط عنده بالحرية كما يتضح من فصول كتابه التالية.

وعلى ضوء ذلك يتناول الديمقراطية من جهة فلسفية . فالديمقراطية ليست فقط نظام حكم يحدد العلاقات بين الحاكم والمحكوم بواسطة دستور مكتوب او غير مكتوب ، بل هى نظام حكم ونظام حياة اجتماعية يقومان معا على مبادىء الحرية والمساواة والوحدة والاختلاف والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، فالديمقراطية بمعناها السياسي لا تنفصل عن الديمقراطية بمعانيها الاقتصادية والتعليمية والاعلامية كما انها لا تفصل عن شكل الدولة أسسها الجماعية . والمفارقة التى يراها نصار فى تاريخ الشعوب العربية فى مرحلتى النهضة والثورة هى عدم التوافق بين الديمقراطية بمعناها السياسي والديمقراطية بمعانيها الأخرى . ففى حين يشدد النقد الليبرالى للاستبداد التقليدى على الديمقراطية كنظام سياسي يشدد النقد الاشتراكي للنظام الليبرالي على الديمقراطية بمعانيها الاقتصادية والتعليمية . ولما كان الانتقال الى النقد الاشتراكى قد تم قبل ان يبلغ النقد اللبيرالى مرحلة النضج فى الاذهان والمؤسسات فقد كانت النتيجة ان التقدم فى تحقيق الديمقراطية لم يرسخ فى حياة الشعوب العربية لا الديمقراطية السياسية ولا الديمقراطية بجوانبها الاخرى . ومن هنا اصبح من الضرورى للنهضة العربية الثانية استئناف النظر في سؤال الديمقراطية انطلاقا من الاسس التي تقوم عليها كنظام حكم وكنظام حياة اجتماعية .

خلاصة الديمقراطية والعلمانية

بدا نصار مغامرته الفلسفية بنقد الطائفية طموحا الى مجتمع جديد واستمرت جهوده فى نقد الأيديولوجية ، التي كانت الشغل الشاغل لعمله التحليلي النقدي الذي يهدف الى إبداع فلسفة عربية معاصرة تقوم على الإنسان فى وجوده الاجتماعي التاريخي مستأنفا جهود المفكرين القوميين مستخلصا القضايا النظرية فى كتاباتهم الأيديولوجية ، طارحا فى فكرنا الفلسفي المعاصر قضية الإبداع رفضا لكل أشكال الاتباع سواء لتاريخ الفلسفة الغربي بمشكلاته أو التراث العربي ، الذي تلتبس فيه المفاهيم النظرية بالمعتقد الديني سعيا نحو مجتمع علمى، مما يوضح لنا ان جهد نصار يقوم فى الاساس على مناقشة القضايا الاجتماعية

والسياسة مناقشة فلسفية . فالهاجس السياسي يسرى فى اعماله فلسفيا لا ايديولوجيـا ، وهـو فى المطارحة الرابعة مـن " مطارحـات العقـل الملـتزم " تحـت عنـوان " مـهمات امـام العقـل السياسي العربى " يجلى لنا حقيقة وطبيعة هذا الهاجس السياسي فى ربطـه بيـن الديمقراطيـة والعلمانية . فالدفاع عـن الفلسـفة الديمقراطيـة يكـون دفاعـا ناقصـا أو مبتـورا اذا اسـقط مـن الحسـاب قضيـة العلمانيـة ، فالديمقراطيـة تفـترض وجـود شـعب واحـد يتصـرف سياسـيا كمـا يتصرف الفرد الواحد تجاه نفسه ، اى بإرادة عاقلة لا تعرف سلطة اعلى منها . ويتسـاءل هل يمكن تاسيس وحدة الشعب على وحدة الدين ؟ وهل يمكن ان يتنازل الشعب عن سـيادة الارادة العاقلة ويبقى شعبا بالمعنى السياسي ؟ وهذان السؤالان يعنيان ان الديمقراطية الحقة لابد لـها من ان تكون علمانية. فحيثما يوجد توافق بيـن وحـدة الشـعب ووحـدة الانتمـاء الدينـي تظـهر سيادة الإرادة العاقلة نافية لكل سلطة تشريعية فوقها . وحيثما يكون الشعب متعـدد الانتمـاءات الدينية والمذهبية ، تظهر الحاجـة الـى توكيـد انتمـاء أعلـى يـدرك بـه وحدتـه ويصلـح أساسـا للدولة. (مطارحات ص٨٥) .

لقد مهد نصار طريق الاستقلال الفلسفي وسار فيه شـوطا بعيـدا مبدعـا فيـه "الواقعيـة الجدلية" وفق ما اطلق عليه " العقلانية النقدية المتفتحة " التى دعـا اليـها ونـاقش انطلاقتـها العديد من القضايا الملحة فى واقعنا المعـاصر محـاولا الانتقـال مـن الطائفيـة الـى الديمقراطيـة عبر التربية السياسية حتى يصير الإنسان فى الدول العربيـة مواطنـا، فاتحـا بـالإبداع الفلسـفي "باب الحرية".

السياسة والدين في ميزان العقل
في مطارحات ناصيف نصار للعقل الملتزم

أدونيس العكره(*)

أن المرحلة الحضارية التاريخية التي يمر بها مجتمعنا العربي اليوم ، تفرض على العقل الفلسفي توجها يختلف عن التوجه الذي كانت تسلكه الفلسفة في القرون الوسطى من تاريخ الحضارة العربية . في السابق، كان السؤال المركزي يدور حول مشكلة المعرفة وما ينتج عنها من قضايا منطقية ومشكلات ميتافيزيقية ليست بمتناول الجميع ، بل كانت محصورة ، من حيث فهمها واستيعابها والتعامل معها، بفئة ضيقة من الناس. أما اليوم ، فإن السؤال المركزي للفلسفة أصبح الإنسان والمجتمع . الإنسان في المجتمع . أي ليس من جهة ما هو ماهية مجردة بل من جهة ما هو وجود فعلي :شخصي ومجتمعي وتاريخي. وهذا ما يضع الفلسفة في متناول الجميع .

إن هذا الوجود الفعلي التاريخي يحصل بفعل التحقق ، أي الذات في الوجود والتاريخ بواسطة الفعل داخل المجتمع . والأبحاث التي يتناول فيها ناصيف نصار موضوعي السياسة والدين إنما تدخل في ميدان الفلسفة من باب فلسفة الفعل ، لأنهما نشاطان رئيسيان من النشاطات التي يتحقق بواسطتها الفعل البشري في الوجود. إن فعل السياسة - يقول - هو نظر في الوجود الإنساني من حيث هو وجود تاريخي. أما اختيار العقل في هذا البحث ، كميزان نضع فيه السياسة والدين من أجل كشف العلاقة بينهما ، وننظر من خلاله إلى مواضع اتصالهما وانفصالهما، فهو يندرج ضمن سياق المنهج الذي وضعه نصار للتيار الفكري الفلسفي الذي يعمل بجدية على

(*) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

تقويته وتعزيزه من خلال أعماله الفكرية: المكتوبة والشفهية، كما من خلال العلاقات التي قامت وتمتنت حوله بالعديد من المفكرين والمثقفين في لبنان وبعض البلدان العربية .

فقبل المضي في مواكبة المؤلف في مواجهته لهذه القضية المزدوجة من خلال كتابه "مطارحات للعقل الملتزم"،(بيروت ، دار الطليعة، ١٩٨٦) ينبغي أن نوضح المرتكزات النظرية التي يقوم عليها التيار الفكري الفلسفي الذي يطلق عليه اسم"تيار العقلانية النقدية المنفتحة" .

العقلانية : فالاتجاه النصاري في الأساس هو اتجاه عقلاني باعتبار أن طبيعة العقل هي طبيعة معرفية في ماهيتها ، أما طبيعة الموازين الأخرى فهي أما ظنية ، وأما أعتقادية وأما اختلاطية تغيب فيها حدود الأشياء والموضوعات وتتماهى بصورة قبلية ، دون أن يكون لذلك مبرر في الواقع الموضوعي . أن العقل قوة فينا قادرة على الوصول إلى الحقيقة من حيث أنه يبحث عن الأسباب ، ويسائل المعلولات عن عللها ، فيصبح الحكم الصالح في القضايا المعرفية، وتنمو بفضله المعارف الإنسانية. كما أن عقلانية نصار تنبثق من اعتباره أن العقل بطبيعته يطلب الحقيقة بتجرد عن الهوى والمصالح والميول، ولذلك فإن العقل لا يستطيع أن يكون عكس ماهيته دون أن ينفي نفسه، أي أنه ليس من طبيعته النوعية أن يصنع أراء تهدف إلى خدمة جماعية أخرى، بل أن نتائجه ومنجزاته هي للجميع بسبب كونه يطلب الحقيقة لا المصلحة. يقول نصار في هذا الصدد إن الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي أستئناف الاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة(مطارحات العقل ص٩٢)

النقدية : غير أن هذه العقلانية لا تكفي ذاتها ، بل أن من خواصها الأساسية النقد. فالنقد ضروري في الإبداع الفلسفي ، لأن فعل الفلسفة عملية استمرار وتكامل ومتابعة ومشاركة في الزمن الفلسفي ، وهذا يعني أنه ليس منعزلا عن تاريخ الفلسفة ولا عن السياق الحضاري والثقافي العالمي في مرحلة معينة ، ولكنه أيضا لا يسعه أن يكون تابعا وخاضعا لتيار فلسفي معين من التيارات التي يتشكل منها تاريخ الفلسفة . بمعنى أن فعل التفلسف ليس تكرارا واستنساخا للغير وإنما إبداع للذات بهدف موضعتها إزاء الآخرين . وعند هذه النقطة بالذات

يقوم النقد بدوره النوعي بحيث يمكن الفيلسوف المبدع من أن يضع نفسه في تاريخ الفلسفة . فالنقد يعني التفكير في ما يقدم لنا من أجل الفهم والاستيعاب والهضم ، وتمثل ما يهضم منه بهدف التغيير . وبعبارة أخرى ، أن النقد عملية انتقاء تستند إلى قيم ومعايير وأهداف من شأنها تحديد موقف الفيلسوف وتعيين موقعه بالنسبة للأخرين . أنه إذن عملية لا تقتصر على التوجه نحو الخارج ، إلى الأخر أو الغير ، بل أنه يتضمن عودة إلى الذات من خلال التزام بموقف معياري يهدف إلى تغيير الموقف والمعايير والقيم والعالم : أن نقد العالم هو تغيير نظري للعالم ، يقول نصار ، وتغيير العالم هو نقد عملي له (مطارحات ، ص ١١٣).

المنفتحة : أن هذه العقلانية النقدية ليست منغلقة على نفسها بحيث تنطلق من مسلماتها وإدعاءتها ، فتنصب حقائقها أصناما ومطلقات ، وتتزمت لنفسها وتتحجر فتقع في نفي ذاتها وتدمر نفسها بنفسها . العقل في الاعتبار النصاري لا يمكن أن يكون دوغمانية جامدة ومقفلة ، وإلا أصبح لوياثان جديدا يدمر الآخرين ويلغيهم باسم العقل ، فيدمر نفسه بهذا الفعل ذاته وتنتفي عنه صفته الأصلية . في هذا المجال ، لا يقبل التناقض مع ذاته وإنما يقبل التناقض مع الآخرين ، مع الغير . وهذا هو المعنى العميق لصفة الانفتاح التي تلازم العقلانية النقدية .

فالانفتاح ، أولا ، يكون على الذات . أي أن العقلانية ترتد إلى ذاتها بفضل صفاتها النقدية، فتعيد النظر بصورة دائمة في حقائقها ومعاييرها وقناعتها ، بحيث ترفض المطلقات فلا تفرضها بالتالي على الآخرين . أن العقلانية الغربية التي أنتجها عصر التنوير الأوربي حققت تقدما بارزا في ميادين العلم والمعرفة والتنظيم الاجتماعي والسياسي بعد أن دمرت العرش والمذبح معا ، ولكنها بلغت حدا من اليقين بأحقيتها أدى بها إلى تشييد العرش الامبراطوري الذي فاق بتسلطه العروش الملكية في النظام القديم ، وإلى تطويب العقل قديسا وحيدا كان من شأنه أن يبرر جميع الجرائم التي ارتكبتها باسم الحرية والاخاء والمساواة . أن النقد الذاتي في العقلانية المنفتحة هو الكفيل بلجم جموح العقل غب سكرة الحقيقة.

والانفتاح ، ثانيا ، يكون على الآخرين . ولكـن مـن هـو الآخـر ؟ أنــه ، مـن جهـة ، تـاريخ الفلسفة بما يضم من مواقف وتيارات ونزعات ومدارس فكرية تنسجم مـع وضعيتـها الاجتماعيـة والتاريخية المعينة ، ولكنها على اختلافـها تتوحـد فـي سياق هويـة التفكير العقلـي النظـامي فـي الوجود والمعرفة والعمل . ومن جهة أخرى ، أن الآخر هو الحضـارات الإنسـانية المختلفـة التـي قدمت تجارب متعددة ومختلفة من أنماط التفكير والمعتقد والتعقل والسلوك والتقييم . وأخـيرا ، أن الآخر هو الإنسان الآخر والمختلف بمعتقداته وحقائقه ويقينه وانتمائه . أن هذا الانفتـاح علـى هذه الآفاق الثلاثة يعني ، في نهاية التحليل ، اعترافا بالآخر كما يحدد نفسـه هـو بنفسـه ، لا كمـا نحدده نحن ، ونـراه ونعتـبره نحـن بنفسنا . وهذا الاعتراف بـالآخر ، وبـهذه الطريقـة ، يضمـن استقلالنا كذات تضع نفسها في موازاة مع الآخرين ، أي تضع نفسها في العالم .

وأخيرا، يكون انفتاح العقلانية الغربية في أواخر القرن الثامن عشر ، بل أنها تتعامل معه وتقبله في الوجود لأنه جزء من الواقع المتحقق فعلا. أن المقصود هنا بـاللاعقل مـا هـو معـاكس للعقل في السمات والمزايا التي أشرنا إليها سـابقا فـي مجـال توصيـف العقـل. أن عـالم اللاعقـل - يقول نصار - هو عالم الأهواء المتعارضة والرغبات المتنـافرة والمصـالح المتناقضـة(ص١٧٤)، كما أنه عالم الخرافات والاساطير والخوارق والمعتقدات الدينية أو الميثولوجية، كما تندرج أيضا في هذا السياق المحرمات والمقدسات واليقينيات الايديولوجية، وما إلى ذلـك مـن أمـور مشـابهة وقائمة على أرض الواقع الاجتماعي. ألا أن هذا الانفتاح على اللاعقل ليس بهدف الانجراف معـه والاعتراف له بالأحقية ، وإلا نفت العقلانية ذاتـها ، بـل بـهدف توجيهـه نحـو العقل والمعقوليـة، وذلك من خلال عملية نضال شرعي وعاقل . فالعقلانيـة النقديـة المنفتحـة تتطلب اعتمـاد موقـف منفتح من عوالم اللاعقل، لا بمعنى التطبيل والاسترسال لها، بـل بمعنـى تقبلـها والتعـامل النقـدي الصريح معها في سبيل تنشيط حركة العقلنة وتوسيع دائرتها(ص٢١٧)

أن هذا الجو الفلسفي يشكل الخلفية النظرية والمنطلق المنهجي اللذين يواجه من خلالهما ناصيف نصار مختلف القضايا المتعلقة بفلسفة الفعـل ، وعلـى رأسـها مسـألتا السياسـة والديـن .

فكيف يزنهما هذا المفكر في ميزان العقل ؟ وكيف تتبين له علاقة الانفصال والاتصال بينهما ، هذه العلاقة التي تحكم انتماءنا ومصيرنا وفعلنا في الوجود ؟ خصوصاً أن السياسة والدين هما العنصران الرئيسيان اللذان يلقيان عالمنا العربي في وجوده التاريخي .

وكعادة نصار في مواجهة القضايا الفلسفية الكبرى ، فإنه يبدأ بطرح الأسئلة التي تحدد جوانب القضية وترسم أفق الإجابة عليها : هل أن السياسة والدين وجهان متكاملان لحقيقة واحدة ؟ هل يشتق واحدهما من الآخر ويتماهيان ، بحيث أن الدين ، مثلا ، يصبح ضروريا للدولة ، والدولة ضرورية للدين؟ وهنا تقفز مسألة الضرورة إلى واجهة المعالجة ، بحيث يتناولها الكاتب من وجهتي نظر تنسجمان مع طبيعة القضية التي يتصدى لها: (١)الضرورة الكيانية التي تملي السؤال التالي: هل الدين ضروري للدولة بحيث لا تقوم دولة بدونه؟ (٢) والضرورة العملية التي تملي السؤال التالي هل الدين ضروري للدولة بحيث لا تستطيع الدولة تحقيق أهدافها المعينة إلا بواسطته ؟ وكذلك الأمر ، يطرح نصار هذين السؤالين بصورة متبادلة بين الدين والدولة : هل الدولة ضرورية للدين كيانية ؟ أم ضرورة عملية ؟ أم كليهما معاً ؟

في " مطارحات للعقل الملتزم " يركز ناصيف نصار معالجته على الصيغة الأولى من الأسئلة . اما الصيغة الثانية فانه لم يعالجها بصورة مباشرة وصريحة ، باعتبار ان معالجة الصيغة الأولى فى "المطارحات"-وفى كتابات متفرقة اخرى _ من شأنها القاء الضوء على هذه المسألة ، وذلك بما تحمله من عناصر اساسية تكفى لتوضيح معالم الأجابة على الأسئلة الثانية .

يبدأ نصار معالجته باستنطاق تاريخ الفلسفة ، ولكن ليس بهدف التقليد والتبني والتأييد ، بل بهدف الاستفادة من تجارب الأخرين في هذا المجال ، خصوصاً عندما تكون قضية من هذا النوع قد طرحت نفسها في وضعيات حضارية واجتماعية تاريخية مختلفة، وتصدى لها المفكرون الآخرون ، وقدموا لها الحلول التي تتناسب مع ثقافتهم وتاريخهم وظروفهم الخاصة. لقد طرح جان جاك روسو في القرن الثامن عشر قضية ضرورة الدين للدولة بشكل واضح وصريح . ونحن نعرف انه كان اشد من اثر على تطور العقائد والمؤسسات السياسية في أوروبا،

وهذا ما يجعل من مقاربته لهذا الموضوع الأساسي في تلك الوضعية الحضارية العربية، نموذجـا مهماً ومفيداً ينبغي الأطلاع عليه ومتابعة تفاصيله عن كثب .

لقد كان النقاش يتمحور أنذاك حول موقفين : واحد يقـول بـأن الديـن – أي ديـن – ليس نافعاً للدولة ، وأخر يعتبر ان التحالف بين الكنيسة المسيحية والدولة مسألة ضرورية لأن الديـن يشكل الدعامة الأساسية لهذه الأخيرة . وفي هذا النقاش دخل روسو مقدماً نظرية طريفـة رافضـاً فيها الموقف الداعي الى ربط الدين المسيحي بالدولة ، كما انه اتخذ موقفاً حذراً من النظرية التي تنفي عن الدين منفعته للدولة ، فبدا وكانه معجب بالدور الذى تستطيع العاطفة الدينيـة ان تقـوم به فى تمتين اواصر الارتباط بين المواطن والدولة . وطالما ان هذه الميزة فى الدين تـؤدى دورا ايجابيا بالمعنى الذى يراه روسو ، فقد استغلها ليطرح نظرية الدين المدنـى بـهدف الحـرص علـى وحدة الدولة وسلامة هيئة السيادة (اى شـعب) مـن الانقسـام والطغيـان والاستبداد . ليس مـن الضرورى ، هنا ان نغوص فى عرض نظرية روسو فى الدين المدنى ، ولكننا نختصر موقفه بانه كان يحاول الاهتداء الى صيغة دين جديد يمكن ان يكون نافعا للدولة بحيث يربط المواطـن بدولتـه بصورة عميقة ، دون ان يكون دينا قوميـا ، ولا روحانيـا محضـا : انـه ديـن مدنـى – كمـا وصفـه روسو – وقد وضع هو نفسه مبادئه وأصوله وعقائده .

لقد نظر نـاصيف نصـار فـى هذا الاقتراح نظـرة نقديـة ، فوجـد انـه ليس دينـا بـالمعنى المعروف بين الشعوب ، ولا يمكن التعاطى والتفـاعل معـه كديـن لانـه يقـوم علـى منطـق المنفعـة الارضيـة وليس خـلاص الشـعوب فـى الاخـرة ، ولان هيئـة السـيادة التـى تسـتطيع ان تفـرض القوانين، ليس من شانها ان تفرض العقائد الماورائية . اضـف الـى ذلـك ان فـى تفـاصيل نظريـة الدين المدني الروسي انتهاكا للحريات العامة والشخصية وتجاوزا لمبدأ التسامح ، وهو بالنتيجـة يؤدي الي الاضطهاد . ان الغرض من طرح روسو فكرة الديـن المدنـي كـان القضـاء علـي سـلطة الاكليروس ودعم طموح البورجوازية إلى السلطة , وهذا يعني ، في نهاية التحليـل ، ان ضـرورة الدين للدولة في منظور روســو هـي ضـرورة عمليـة تاريخيـة وليست ضـرورة كيانيـة . ذلـك ان

الدولة ،في فلسفة روسو السياسية ، انما تنشأ بالعقد الاجتماعي الذي يبرمه أفراد الشعب بفضل مقولة الإرادة العامة المتوفرة في مجموع الأفراد المجتمعين حول مبدأ استعادة الحرية . هذا يعني ان الدولة تخرج من الأرض ولا تسقط من السماء فالشعب هو صاحب السيادة المؤسسة للدولة ، أي ان الشعب هو الدولة من زاوية تكوينها ، وبهذا يعني أن تكون الدولة ناتجة عن ارادة الشركاء الأحرار والمتساوين . ولكن ، طالما ان تجربة روسو في طرح ضرورة الدين للدولة اثبتت ان هذه الضرورة هي ضرورة عملية وليست تكوينية ، فما هي حدود هذه الضرورة بنظر ناصيف نصار؟

ينطلق نصار من تحليل مقولتي الأساس والاداة ، تحليلا نقديا ، وينتهي الى تبيان الفارق الأساسي بينهما ، هذا الفرق الذى غاب عن جان جاك روسو ، والذى كان بامكانه ان يوظفه فى تحديد الدور الذى نسبه الى الدين المدنى .

الدين أساس الدولة : عندما يكون الدين أساسا للدولة ، تكون الدولة دينية ، والمواطنين فيها هم المؤمنون بمعتقدات هذا الدين . وبالتالي ، فليس للاخرين مكان سوى وطبيعى فى هذه الدولة لانه لا يدينون بهذا الدين ، اى انهم لايخضعون لنظام الدولة ودستورها وقوانينها التى لا تنطبق عليهم حكما . وبحسب نظرية روسو ، تنشا الدولة بموجب العقد الذى ابرمه أطرافه فى ما بينهم (اى الشعب) ، والحال ان فى الدولة الدينية ، ليس المواطنون الذين لا يدينون بدينها اطرافا فى العقد الذى انشاها وكونها. وهذه الحالة إنما تتعارض مع الحقيقة الجوهرية للدولة وقيامها. اما اذا حصل قيام دولة دينية فى التاريخ ، فهذا لا يؤدى الى تعميم هذه الظاهرة التاريخية على التاريخ كله.

الدين اداة الدولة : عندما يكون الدين اداة الدولة، يكون فى الحقيقة اداة للحكام وفى خدمتهم وليس فى خدمة الدولة. ذلك ان استعمال الدين كأداة سياسية هو عامل سياسي إجرائي، تنفيذي، وليس اجرائيا وجوديا تاسيسيا او كيانيا وعلى الرغم من كل ذلك فان استخدام الدين كاداة سياسية

ليس فى حد ذاته مسالة بسيطة وعابرة، بل انه يحمل فى طياته اخطارا جسيمة على العلاقــة بين الدين والدولة، وعلى العلاقة بين المواطنون انفسهم الذين يشكلون هيئة السيادة .

إن ادراك هذا الواقع مرتبط بالثقافة السياسية القائمــة فى المجتمـع وبـالوعى السياسى السائد فيه . وبقدر ما يتسع انتشارا النور العقلى فى ثقافة المجتمع ، يقتنع الراى العام بان حاجــة الدولة للدين ليست كيانيه ، وان حاجتها العملية للدين تؤدى الى مخاطر مميتة .

يرى ناصيف نصار ان دراسة حقيقة العلاقة بين السياسة والدين وحسن تطبيق نتائجها ، يجب ان ترتكز على قاعدة التمييز بين الماهيات وقوانينها فى الوجود الانسانى، لان عـدم التمييز يؤدى الى اتساع دائرة اللاعقـل والاختـلاط والانكمـاش والظلاميـة . وللحـوول دون ذلـك ، ينبغـى اتخاذ موقف فكرى متحرر من بعض الموروثات الدينية والايديولوجية التى تجاوزها التاريخ ، او التى وضعت نفسها خارج التاريخ . تبرز هنا اذن مسالة التحرر كشرط اساسى من شروط انتشـار النور العقلى فى ثقافة المجتمع . فكيف تعامل معها الدكتور نصيف نصار فلسفيا ؟ .

هنـاك نصـوص عديـدة للمؤلـف تنتشـر فـى كتبـه المختلفـة ، يتنـاول فيـها مسـالة الحريـة والتحرر ، ولكننا سنقتصر منها على ما ورد فى كتاب " مطارحات للعقل الملتزم " وذلـك التزامـا منا بحدود هذا البحث واطاره المقـترح ، بالإضافـة الـى كـون النـص الـذى سنتعمد عليـه ، هنـا ، يشكل نموذجا واضحا وبارزا للنهج النصارى فى التعامل النقدى مع تاريخ الفلسفة ، بحيث يهدف الى الاتعاظ من تجارب التاريخ والثقافات العالمية واستيعابها استيعابا نقديا مـن اجـل تثمـر بعـض العناصر التي تصلح لمتابعة التنامي الجدلي المتقدم نحو الاكتمال .

لقد طرح كارل ماركس مسالة التحرر الإنساني بشكل واضح وصريـح . فبالنسبة إليـه ، ان التحرر الإنساني على صعيد الدين يعنى التحرر من الدين ، وعلى صعيد السياسة يعنى التحرر من الدولة . والواضح من هذا الموقف انه يحل المشكلة بإلغاء مكوناتها مـن الأسـاس ، علمـا ان مكوناتها هى مكونات واقعية وموجودة فعلا فى المجتمع وليست فرضيات نظرية بالإمكان تعديلها وشـطبها مـن كينونـة المجتمـع . ان هـذا الموقـف مرتبـط بالنظريــة العامــة والشـاملة للمذهـب

الماركسى الذى يتناول المسالة الدينيــة كجـزء مـن المسـالة الاقتصاديـة والاجتماعيـة . فـالدين – والدولة ايضا – هو استلاب للانسان بحيث يحاول فيه هـذا الاخير ان يخفـى اوان يبرر استلاباته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فـالدين ، مـن هـذا المنطـق ، هـو افيـون الشـعب ، وبالتـالى ينبغى على الشعب ان يجتث افيونه بالغاء الدين ، فيتحرر من استلاباته المتعددة ويتحقق مجتمـع الشركاء الاحرار .

تجاه هذا الطرح من مشكلة العلاقة بين الدين والسياسـة ، يقـف نصـار موقفـا رافضـا. فـهو يرفض هذا النوع مـن الحريـة فـى المجتمـع السياسي انطلاقـا مـن فلسـفة للحريـة تقـول بمبـادئ غيرالتى قال بها ماركس . ان فلسفة الحرية بالنسبة اليه لا تمنع الحرية عن الناس المتدينين فـي ممارسـة دينـهم ومعتقداتـهم. بـل علـى العكـس ، إنـها تطـالب بممارسـة الحريـة الدينيـــة بجميـع مسـتلزماتها وتحميـها . كمـا تطـالب بحريـة المواقـف المعارضـة للديـن وتحميـها. فالحريـــة هـــي للمتدينين وللملحدين على السواء وبالتساوى. وبعبارة اخرى ، ان الحرية التى يؤمن بـها نصـار لا يسعها أن تفرض دكتاتورية اعتقادية مهما كان مضمونها، وبالتالي فإن هـذه الحريـة تتصدى ايضا للاديان التى لا تعترف بالحرية الاعتقادية الا لنفسها. فالالحاد الساسي لا يمكن فرضـه علـى المواطنين فى الدولة، ولكن التدين السياسي أيضا لا يمكن فرضه على المواطنيـن لان اى موقـف يفرض معتقده ويمنع الاخرين من حرية المعتقد، يشكل وسيلة للسيطرة والقمع والاضطهاد .

ان ممارسة الحرية اصعب بكثير من ممارسة نقائضها واضدادها . والوعد بـالوصول الـى الحرية بواسطة طرق غير طرقها ، انما هو تميه واستغلال وغـش سياسـي ودينـى وفكـرى . مـن هذا المنطلق ترفض فلسفة الحرية سيطرة الدين سيطرة اكراهية على الحياة الفردية والمجتمعية، كما ترفض سيطرة الالحاد سيطرة اكراهية على المجتمع بواسطة الدولة او غيرها من الوسـائل . وهنا يستنتج نصار ان التحرر السياسي من الدين لا يتناقض مع وجـود الديـن ، وان اكتمـال هـذا التحرر ليس من شانه ان يؤدى الى الغاء الدين والتدين من المجتمع . ففـى الحقيقـة ، ان التحـرر السياسي من الدين محصور بتحرر الدولة من سيطرةالدين عليها ، والتحرر الدينى مـن السياسـة

هو تحرره من سيطرته على الاخرين ، وتحرره من سيطرة الاخرين عليه . اذا اراد الدين ان يتحرر من السياسة ، ينبغى عليه ان يحرر نفسه من فرض سيطرته على السياسة ، ومن فرض الدولة ورجال الدين والفقاء سيطرتهم عليه . وفى كلا الحالين (التحرر السياسي والتحرر الدينى) يكون التحرر على نسبة الطاقات الانسانية الاساسية وحيويتها .

هذا التحرر ، لكى يحصل ، انما يقتضى جوا ثقافيا وفكريا تتوفر فيه الشروط الموضوعية، من تقدم فكرى وفلسفى ، الى حرية فكرية وحرية تعبير ووعى بالحقوق وهذا يستلزم عندنا قيام عصر تنوير عربي لكي نستطيع السير نحو التحرر بخطى ثابتة فهل نستطيع الاتعاظ .؟ هنا ايضا ، بالتجربة التويرية التى عرفها تاريخ الحضارة الغربية ، فنجد فيها ، من خلال استعابها استعابا نقديا ، ما نوظفه فى مشروعنا العربى التنويرى ؟

الانوار فى الحضارة الغربية: كلنا يعرف ان عصر التنوير فى الغرب، فى القرن الثامن عشر، جاء متوجا عصر النهضة بافكاره التحررية التى بالا مكان اختصار طروحاتها كما يلى :

١- ان العقل هو جوهر الانسان . وهو اداة معرفية كافية لما يتعلق بشؤون الحياة والعالم الطبيعى والمجتمع البشرى . وهو المعيار فى تمييز الخطا من الصواب . والانسان هو مقياس الاشياء والقيم وهدف الوجود ، والعقل ينير سبيله .

٢- شاع الايمان بالتقدم المستمر للانسانية على قاعدة العلم والتفكير العقلى . وتنظيم المجتمعات البشرية هو من اجل اسعاد الناس . وان بين الحاكم والشعب عقدا اذا اخل به الحاكم ، اصبح من حق الشعب – الذى هو مصدر السيادة – ان يغير هذا الحاكم بصفته وكيلا خالف بنود وكالته . ففى هذا السياق كانت الثورة الفرنسية حقا للمواطنين.

٣ - فى امور الدين ، ناضلت ذهنية التنوير ضد الـتزمت فى فهم معانى الدين ، وطالبت بنزع الصفة القدسية عن تفسيرات النص الدينى ، لان التفسير بشرى ، وما اسباغ صفة القدسى عليه

سوى موقف يتعارض مع العقل البشرى نفسه ويؤدئ الى التزمت والتعصب، وبالتالى الى تفرقة الامة الواحدة شيعا واحزابا وفرقا سياسية تتناحر وتتذابح باسم الله.

٤ ـ لا شئ يبرر قمع الفكر واضطهاده . وذهنية التحريم والتكفير والقتل باسم دين الله ممنوعة ، والا سقط الدين فى حكم المحرض على الجريمة ، وهذا ما يتنافى مع جوهره .

٥ ـ لا شئ يبرر اضطهاد معتنقى الاديان باسم ديانة معينه ، او باسم سياسة معينة ، لان الايمان بالله شان خاص وحق طبيعى للافراد ، كالحق فى الحياة . ولا يجوز ان تنظر الجماعة ومؤسساتها الى الأفراد بحسب معتقداتهم وايمانهم ، لان الجميع متساوون فى المجتمع اما القانون والواجبات والحقوق العامة .

لقد اختصر كانط مفهوم الانوار بقوله : انه خروج الانسان من القصور الذى هو نفسه مسؤول عنه . والقصور هو عجز الانسان عن استخدام عقله دون توجيه من الغير والانسان مسؤول عن هذا القصور لانه يكمن فى فقدان القرار والشجاعة :" تجرا على استخدام عقلك انت بنفسك . هذا هو شعار الانوار " .

الانوار فى الحضارة العربية الاسلامية :ان موضوع النور والانوار والتنوير لا تستقل به الحضارة الغربية ، بل انه عريق فى تاريخ الحضارات ، وتتناقض او تختلف حوله المواقف بالنظر الى الوضعيات الثقافية والحضارية التى انتجتها . ففى الفكر العربى كان ثمة تنوير قبل الغرب بستة قرون تقريبا . فمن حيث المضمون ، يمكننا اعتبار القرن العاشر الميلادى فى الحضارة العربية عصر تنوير حقيقى بالنسبة للعصور السابقة واللاحقة من هذه الحضارة . الا ان الغزالى كان ابرز من حمل عبارة النور والانوار شحنة فلسفية هادفة . فانطلاقا من " مشكاة الانوار " نستطيع ان نختصر فكرة التنوير كما تناولها ابو حامد بما يلى :

١ ـ ان المعرفة العقلية لا تكفى لأنها عاجزة عن إدراك الحقيقة .

٢ ـان المعرفة العقلية لا تاتى من العقل بل اليه بنور الهى يفيضه الله على عين العقل لترى .

٣- ان النظر فى حقائق الدين وانواره ليس مباحا للجميع بل لخواص الخواص من الناس، وهم اهل الوجدان والعرفان .

٤- هذا النوع من المعرفة يختصر بالعبارة الشهيرة التى ذكرها الغزالى فى كتاب "المنقذ من الضلال": ظن خيرا ولا تسال عن الخبر ، او بعبارة : نور قذفه الله فى الصدر .

لقد كان هذا الموقف مرتبطا بوضعية ثقافية وسياسية ودينية معينة بحيث كانت القضية الرئيسية المطروحة أنذاك على الفكر العربى الاسلامى تختلف اختلافا جذريا عن قضية الحرية الفكرية التى انتجتها الوضعية الحضارية الغربية فى القرن الثامن عشر . وقد ادى الظرف التاريخى الذى عايشه الغزالى الى تكفير الفلاسفة وتعطيل الفكر الفلسفى بصورة كان لها الدور البارز فى ادخال الحضارة العربية فة مرحلة من الانحطاط دامت ما يقارب الخمسة قرون ، اى حتى بزوغ عصر النهضة فى التاسع عشر .

وتعقيبا على المقارنة التى قام بها ناصيف نصار بين كانط والغزالى فى موضوع الانوار ، يقول انه عرض لمذهبى هذين الفيلسوفين " للتدليل على ما نعتقد انه ضرورى للفكر العربى اذا ما اراد اعادة صياغة او اعادة تاسيس علاقته بهذا الموضوع ... ودعوتنا الى دراسة هذا التاريخ هى فى المقام الاول دعوة الى تبيين عناصر فلسفة التنوير العقلانى ، ومراحل تطورها ، ومناقضاتها ، وتشويهاتها ، فى سبيل وعى نقدى افضل لما ينبغى ان تكون عليه فى مجابهة ظلاميات هذا العصر الفتاكة وانواره الخادعة"(ص ٢٢٢) .

اما فى السياسة ، فبينما ظهر فى اوروبا خلال عصر الانوار مفكرون وفلاسفة من امثال روسو وديدرو وكانط ومونتسكيو ، ظهر فى تاريخ الفكر العربى كتاب " بدائع السلك فى طبائع الملك " لابن الازرق . وقد جاء وكانه نتيجة منطقية لانوار الغزالى . وقد علق الدكتور نصار على هذا الكتاب فى مقالة نقدية تحمل عنوانا طريفا وموحيا: "صفحة جديدة من تاريخ فلسفة القهر" (ص٣٩-٧٣) .

ان الصورة التى بلورها ابن الازرق فى كتابه ، تبرز اصلا من الاصول العميقة الثابته فى التراث السياسي العربى الاسلامى ، على صعيد الفكر كما على صعيد الممارسة التاريخية . فمختصر راى ابن الازرق تعبر عنه فلسفة الملك . فالسياسة هى التدبير العملى ، او مجموعة القواعد التى يتقيد بها صاحب السلطة . والسلطة اما تكون رئاسة او ملكا . فالرئيس هو الذى يقوم بهذه السياسة . انه وازع (رادع) بدون عصبية . اما الملك فيتطلب شرط العصبية ، والوازع بواسطة العصبية هو السلطان . وبالاضافة الى العصبية ، هناك فارق جوهرى بين الرئيس والسلطان (الملك) هو السيطرة والقهر . فالرئيس يمارس السياسة بسطوة معنوية ، اما السلطان فيمارسها بسطوة مادية ، اى القوة القاهرة .

بنظر ناصيف نصار ، ان نقد فلسفة الملك يشكل مساهمة اساسية فى نقد الجذور النظرية التراثية المستمرة فاعلة حتى اليوم فى الواقع السياسي العربى . فمن جهة هناك الملك الذى يعنى اقتناء الشئ ، وبالتالى فهناك مالك ومملوك ، وطبيعة الواحد غير طبيعة الاخر . اما من جهة اخرى ، فان فى السياسة حاكما وموكلين ، وليس ثمة اختلاف جوهرى بينهم ، اذ ان الكل مشارك فى السلطة ، والأفراد يتداولون الرئاسة فيها . ولكن عندما يتصرف الحاكم مع موكله باعتبار نفسه مالكا واعتبارهم مملوكين ، يقع الظلم والطغيان والاستبداد . وهنا يستنتج نصار ان انشاء فلسفة سياسية عربية صحيحة يبدا بتهديم مقولة الملك فى الشان السياسي .

ولكننا نتساءل : هل استطاعت النهضة العربية – كما فعلت زميلتها الغربية – ان تؤسس لعصر التنوير الذى يطمح نصار بالاضافة الى العديد من المفكرين العرب الى صنعه ؟ .

يستعرض ناصيف نصار مرحلة النهضة العربية فى القرن التاسع عشر، فيرى انها كانت ترتكز على مقولة الانبعاث ولكن على خطين بارزين : خط يدعو الى انبعاث الفترة الذهبية الاسلامية اى عهد النبى والخلفاء الراشدين (وهى فترة الإسلام المعيارى)، وخط اخر يتصرف بذهنية تهدف الى بعث مرحلة القرن العاشر الميلادي فى الحضارة العربية لكن النهضة لم تكتمل، ولم تؤد إلى عصر تنوير عربي جديد. إذ أن كل ما أفضت اليه النهضة يختصر بالنقاط الرئيسية التالية :

١- استمرار استلهام فلسفة الملك .

٢- استمرار التبعية فى الفكر الفلسفى .
٣- استمرار الرباط بين القدسى والدنيوى .
٤- استمرار الوصاية فى الدين وللدين وعلى الدين .

لقد وصلنا الى هنا ! فكيف العمل من اجل المساهمة فى خلق عصر تنوير عربى جديد ؟ ان الجواب الذى يقترحه ناصيف نصار يتخذ العقل اساسا له . ولذلك فهو يضع امام العقل السياسي العربى بعض المهمات ليقوم بها فى المرحلة الراهنة من تاريخه :

١- التحليل النقدى للتراث السياسي العربى والاسلامى حتى مطلع النهضة فى القرن التاسع عشر . وذلك باظهار قيمته الحقيقية بالنسبة الى التاريخ السياسي العالمى ، والمسافة التى تفصله عن حاجات الشعوب العربية وتطلعاتها السياسية . انها قضية ما يمكن استيعابه من التراث السياسي العربى الاسلامى ، وما يمكن اعلان سقوطه نهائيا وتحويله الى المتحف .
٢- الاستيعاب النقدى للفكر السياسي الغربى عن طريق تعريبه ونشره وشرحه حتى يستطيع الفكر السياسي العربى ان يؤسس قيام صلة تفاعل سياسي متكافئ بين العرب والعالم .
٣- التمييز النظرى بين الايديولوجية والعلم والفلسفة ، لان الايديولوجية ميالة الى اعتبار نفسها علما وفلسفة . وهذا ما يؤدئ الى موت الحس النقدى ، والقضاء على الفكر بالانغلاق والجمود والتحجر .
٤- فك الارتباط بين الوجهة الدينية الاخلاقية الشرعانية والتفكير في ماهية السياسة والدولة من وجهة إنسانية محض . فليس ثمة ديمقراطية حقيقية بدون تحرير العقل من المطلق .
٥- نقد المقولات الاساسية فى السياسة ، وهى الاستبداد والقهر والملك ، وهى مقولات تستتر وراء المظاهر والمؤسسات ذات الطابع الحديث .

فى النهاية ، ان تيار العقلانية النقدية المنفتحة يقوم على مرتكز اساسى هو فلسفة الحرية . اذ بدون الحرية تنفرط عناصر هذا التيار ، فتقع العقلانية فى اللاعقل ، وتتحول الصفة النقدية الى سجون ومعسكرات اعتقال ، وينتصب الانفتاح جدارا عاليا يسد على العالم العربى ابواب القرن الواحد والعشرين .

ناصيف نصار

والبحث عن طريق الاستقلال الفلسفى

احمد برقاوى(*)

يقدم لنا الفيلسوف ناصيف نصار كتابا مستقلا بعنوان طريق الاستقلال الفلسفى . ويوحى عنوان الكتاب – سلفا – انه دعوة للإبداع الفلسفى ، واختلافها مع دعوة زكى نجيب محمود كبير . ذلك ان ناصيف لا يطرح اطار الفلسفة الجديدة ، بل شروط انتاج الفلسفة . وعبر الكشف عن العقبات التى تحول دون الفلسفة المستقلة . وانا لا اجد فرقا هنا بين قول ناصيف نصار طريق الاستقلال الفلسفى وطريق الابداع الفلسفى . ذلك ان الابداع الفلسفى هو الذى يعطى سمات الفلسفة المستقلة .

ويبدو لى ان فكرة الاستقلال من اكثر الأفكار اعتمالا فى نفوس النخبة العربية . وليس فى الامر ما يدهش فعلاقة التبعية للغرب والتى بدات فى مرحلة مبكرة من القرن التاسع عشر وما قبل هذا التاريخ بقليل مازالت حاضرة باشكال متعددة ، سياسية واقتصادية ، وفكرية ، وثقافية . ولهذا فان فكرة الاستقلال كما انسحبت على صعد اجتماعية واقتصادية وسياسية انتقلت الى الفلسفة عبر فكرة الاستقلال الفلسفى .

ووراء هذه الفكرة يكمن هاجس الهوية وان لم يكن يعبر عنه بشكل ظاهر . فوراء الدعوة الى الابداع تختفى دعوة التمايز وتكوين الشخصية ذات الملامح التى تسمح لنا بالقول انها على هذا النحو او ذاك المختلف .

(*) رئيس شعبة الفلسفة ، جامعة دمشق ، سوريا

يرى ناصيف نصار ان هناك عقبتين تقفان فى طريق الابداع ، الاستقلال ، الفلسفى العربى. الاولى : الموقف الاتباعى من تاريخ الفلسفة . والثانية : اختلاط الفلسفة بالايديولوجيا . ولسنا نحتاج الى جهد كبير لنكتشف ان الاستقلال الفلسفى لا يعنى فى نهاية المطاف الا التحرر من التبعية لتاريخ الفلسفة وتحرير الفلسفة من الايديولوجيا .

فلنتابع سير الفيلسوف فى نصف اطروحته هذه :

تتحدد العقبة الاولى : اى الموقف الاتباعى من تاريخ الفلسفة بنمطين : تبعية لتاريخ الفلسفة الوسيطة ، وتبعية لتاريخ الفلسفة الغربية . واما السمة المميزة للتابعين فهى انهم اهل اقتباس اكثر ما هم اهل ابتكار.(1)

ويمثل يوسف كرم أنموذجا للفيلسوف التابع لتاريخ الفلسفة الوسيطة ، والمعنى التاريخى للتبعية للفلسفة الوسيطة هو استمرار حضارة القرون الوسطى فى العالم العربى.

اما الفلاسفة التابعون لتاريخ الفلسفة المعاصرة، فانهم ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية ، ومن ضرورة السلوك فى مسالكهم للنهوض بشعوب العالم العربى من حالة الجمود والتخلف ، فاذا اردنا ان نحقق نهضة فكرية صحيحة ، علينا ان ناخذ بفلسفات العصر الحاضر (2)

ويمثل زكى نجيب محمود هذا الموقف ، وهو الفيلسوف الذى يتزعم الدعوة إلى الفلسفة الوضيعية – المنطقية . يرفض نصار هذا الموقف الاتباعى . ويدعو إلى ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التى انتجها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة والحديثة . والموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة ، شرط للمشاركة الابداعية فى الفلسفة وللمساهمة القوية فى تغيير الحياة الإنسان العربي من الداخل(3).

ولا يعنى الاستقلال الانطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس – كما يرى – بل يعنى استقلالا يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية انطلاقا من الذات . والفيلسوف العربى ، باستطاعته ان يقف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة بقدر ما يستوعب

عقله اصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية فى وضعيتـها الحضاريـة المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية ، وبقدر مايتفـهم جدليـة التفـاعل بيـن التـاريخ الحضـاري العالمي وتاريخ الفلسفة . من حيث ارتباطها العميق بالمشكلة الاساسية فـى الوجـود الانسـانى ، الا وهى مشكلة العمل (٤). وعلى النقيض من الفلسفة الاتباعية . تشهد بداية الاستقلال الفلسـفى فـى منظومـة ايديولوجيـة . أي ان الفلسـفة هنـا حـاضرة فـى الايديولوجيـات العربيـة . ويسـعى إلـى الكشف عنها .

عملية كهذه تتطلب أولا تحديد الأيديولوجيا التي هى من وجهة نظر مؤلف طريق الاستقلال الفلسفي – نظام أفكار اجتماعية ترتبط بمصلحـة جماعـة معينـه ، ويشـكل أساسـا لتحديـد أو تـبرير فاعليتها الاجتماعية ، فى مرحلة تاريخية معينه . ومـن أهـم سـمات الأيديولوجيـا كمـا يـرى : انـها كليـة أي منظومـة مفـاهيم وقضايـا مترابطـة فيمـا بينـهما . ثـم أن قضايـا الفكـر الأيديولوجـي هـي بالدرجة الاولى قضايا اجتماعية ، وعليه فان الأيديولوجيا مرتبطة بالمنفعة . اذ تنبثق الأيديولوجيـا من حاجة عملية وتنتهى بنشاط عملى . ولهذا فالفكرة الأيديولوجية ليست وليدة العقل وحـده وانمـا وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والنزعة الباطنية . وتقـوم علـى جدليـة البرهـان والأيمـان . والأيديولوجيا اخيرا ليست وعيا كاذبا بل تنطوى على الحقيقة بمعنـى نسبى . والبـة ذلـك ان الفكـر الأيديولوجي لا يستقيم كفكر ذى فاعلية اذا كـان مجموعـة أكـاذيب أو أوهـام أو أضـاليل عن واقـع الحياة الاجتماعية ومشكلاتها (٥) .

هذا وكل أيديولوجيا تتضمن نظرة إلـى الواقـع الاجتمـاعي التـاريخي أو بعضـه . ومـا يمـيز نظرة أيديولوجية عن اخرى هو الأساس الفلسفي الذى تقوم عليه الى جانب الفكـرة المحوريـة فـى الأيديولوجيا . وهكذا ففى كل نظام أيديولوجي نواة فلسفية . ولكن الفلسفة ليست شكلا من الأشكال الأيديولوجية وليست الايديولوجيا شكلا مـن أشكال الفلسفة . واجتمـاع النظـر الفلسـفي والتفكـير الأيديولوجي معا لا يلغى التمايز بينهما(٦) .

أتوقف قليلا عن عرض "طريق الاستقلال الفلسفي" لأتناول مسألتين مهمتين : الأولى الموقف من تاريخ الفلسفة . والثانية حول علاقة الفلسفة بالأيديولوجية. أما من حيث النقطة الأولى فالنزوع إلى الاستقلال الفلسفي عند فيلسوف بعينه لن يكون فعلا إلا بالاستقلال عن تاريخ الفلسفة . . بمعنى أن كل فيلسوف ترك أثرا ما فى تاريخ الفلسفة قد تفلسف وكأنه يبدا من الصفر . إلا وقد تحرر من هذا الإرث الطويل من تاريخ الفلسفة . ولكن بعد ان يتعرف عليه ويهضمه . ويقوم بانزياح على مستوى المشكلة الفلسفية .

غير أن حضور تاريخ الفلسفة عنده لا يظهر الا بالتقاط مفاهيم خافيه عند فيلسوف محدد او فى مذهب محدد . فلو حللنا فلسفة اى فيلسوف سنجده على قرابه ما من تاريخ الفلسفة فى احد تعيناتها .

فمن الصعب ان تقول الفلسفة العربية برموزها الكبيرة كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد مستقلة عن أرسطو وأفلاطون وافلوطين. ان هؤلاء الفلاسفة اليونانيين حاضرون فى جدية التفكير الفلسفي الاسلامى . ومن هنا وقعت الشبهة بالفلسفة العربية بانها صدى للفلسفة اليونانية، وخاصة عند مؤرخى الفلسفة الاوربين . وديكارت أبو الفلسفة الحديثة كما يسمونه فى تاريخ الفلسفة اخذ عن انسلم دليله الأنطولوجى ، واسبينوزا اخذ عن ديكارت مقولة الجوهر وهيغل اخذ عن اسبينوزا فكرة كل تحديد هو نفى وهكذا وربما هذا الذي قصده نصار حين اكد مسالة الانفتاح والتفاعل والمشاركة الإيجابية انطلاقا من الذات .

ولكن لو عدنا الى النموذجين الذين طرحهما نصار كمثالين على الفلسفة الاتباعية . يوسف كرم وزكى نجيب محمود ، فهل هما اتباعين بمعنى الترديد الأعمى لتاريخ الفلسفة الوسيطة – الاول ولتاريخ الفلسفة المعاصرة – الثانى ؟ .

يوسف كرم فيلسوف توماني جديد . اى انه ينتسب فلسفيا الى التومانية الجديدة . وليست التومانية الجديدة بطارئة عليه . فهو فى اعماقه مسيحى مؤمن . مشكلته انه اراد ان يوجد بين النظر العقلى والايمان الحدسى . ويشكل موضوع الالوهية موضوعا اساسيا عنده . فهو لا ينتمى

الى حضارة القرون الوسطى بالمعنى التاريخى للكلمة ، بل الى نزعة فلسفية جديدة تجد اصولها فى المسيحية المستمرة فى التاريخ . ولهذا نراه مع الغزالى ضد ابن رشد . مع الغزالى فى حدسه "النور القلبى " وضده فى أن لانه وقف داحضا الفلسفة وضد ابن رشد لانه فيلسوف مادى .

ولهذا نراه فى تأريخه للفلسفة منحاز جدا . وبخاصة" فى تاريخ الفلسفة الحديثة" فديكارت مناهض للدين . وبضاعة لوك سطحية ، واسبينوزا الفاظه لا تدل على شئ . وفلسفة هيوم ان هى الا سفسطه ناهيك على ماركس الخ ... [٧] .

اما زكى نجيب محمود والذي سماه اتباعيا للفلسفة الغربية المعاصرة ، فانه صرح قائلا : " إنما أناصر المذهب الوضعي المنطقي لانى مؤمن بالعلم" .. وهو اى المذهب الوضعي . اقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم [٨].

لست فى معرض سرد فلسفة صاحب خرافة الميتافيزيقا ، لكن خيار الفيلسوف هنا خيارا فرضه وعيه بان حاجتنا إلى المعرفة العلمية التي هي سبيلنا الى الحضارة حاجة أساسية .

والمتأمل للواقع الغربي وبخاصة فى مرحلة تبنى زكى نجيب محمود للوضعية يدرك الأسباب الواقعية والعلمية وراء تبين كهذا . وهكذا نجد أنفسنا امام فيلسوفين الاول مسيحى توماني جديد والاخر وضعى منطقى . وهنا والتناقض واضح بينهما .

هذا التناقض ناتج عن رؤيتين مختلفتين للواقع .

الأولى أخلاقية مؤداها أخلاق مسيحية مع عقلانية ، والأخرى علمية ودواؤها علم يقضى على الخرافة . ولكن قد يقال : ان التومانية الجديدة والوضعية المنطقية كلتا هما غربيتان عن واقعنا وظهرتا فى بيئة غير بيئتنا . وبالتالى لا تستطيع ان نعتبرها استجابة لواقعنا المعيش ؟

ولعمرى ان تحفظا كهذا ليس وجيها من زاوية طبيعة العلم والفلسفة ، فالفلسفة كما سنرى فضلا عن انها معرفة ملة . فان وظيفتها الميثودولوجية تحررها من أسا سر المكان الذى

نشات فيه . ولسيت الحاجة اليها مجرد ترف ذهنى ، بل حالجها مرتبطة بالوظيفة التى تؤديها والتى يقتنع بجدواها الفيلسوف .

واذا كان الابداع الفلسفى منذ عصر النهضة الاوروبية وحتى الان قائما فى الغرب. فهذا لان الحضارة الغربية الكلية مازلت فى مرحلة ازدهارها التاريخى . والعرب انما يستقبلون هذه الفلسفة وفق زاوية نظرهم لواقعهم وليس لواقع اوربا .

فاعتقاد زكى نجيب محمود بان احد الاسباب الاساسية لتخلفنا – تخلفنا عن اوربا – سيادة الوعى الماقبل علمى ، راى فى الوضعية منقذا لوقع الحال لا شك ان وعيا كهذا قابل للنقد ، ولكن الشروط التى اوحت لزكى نجيب محمود ان يستقبل الوضعية هى ذاتية . فلقد تساءل الفيلسوف الوضعى : بماذا يتميز الغرب وحضارته ؟ واجاب : بانه يتميز بالعلم التجريبى ، فاذا قمنا ننادى بوجوب الاخذ عن الحضارة الغربية الراهنه اخذا لا تحوط فيه ولا تحفظ كدنا بذلك نقول بوجوب الاتجاه بحياتنا وجهة علمية ، لكى نساير العصر الحاضر فى نشاطه الفكرى [٩] .

تشير اجابة زكى نجيب محمود الى أمور ثلاثة : أولا: إن اختياره الوضعية خيار موعى به تماما من قبل الفيلسوف . ، ثانيا : ان خياره الوضعى محكوم بمشكلات عصره وامته ، فهو ينظر الى الميتافيزيقا من حيث هى عائق امام التفكير السليم . وليس هذا فحسب . فالوضعية من وجهة نظره تقضى على الأوهام السائده عربيا . كالتفكير الخرافى والسحرى . وهو ثالثا يناصر العلم لانه مؤمن ان العلم سبيل إلى التقدم فى مجتمع مازال العلم فيه غائبا والتفكير العلمى محدودا .

وانى لاوافق ابراهيم فتحى حين راى – فى مقدمته لكتاب عاطف احمد – نقد العقل الوضعى – دراسة فى الازمة المنهجية لفكر زكى نجيب محمود – ان " زكى نجيب محمود يحاول ان يجعل من وضعيته سلاحا تنويريا فى شروط اجتماعية داخل مصر والعالم العربى تختلف كثيرا عن الشروط الاجتماعية التى سادت الموطن الاصلى للوضعية المنطقية " .

وانا لست من انصار الوضعية المنطقية بل إني لاقرب الى النقد الذى قدم به عاطف احمد لفيلسوف الوضعية . لكننا من نميز الحكمة أننا ننال من وضعية "زكى نجيب محمود" من زاوية انها غربية .

ان النقد الحقيقى للوضعية ينطلق من السؤال حول قدرتها المنهجية على تناول مشكلات العرب –على نحو صحيح .فالوظيفة الميثولوجية للفلسفة تسمح لها بالانتقال من موطنها الاصلى الى مواطن اخرى . ثم تغتنى بالنظر الى المشكلات المتعينة .

والحق ان المشلكة التى تواجه الفلسفة العربية من حيث اثر الفلسفة الغربية عليها ليست مشكلة فلسفية ، بل هى مشكلة حضارية بعامة . مشكلة التقدم التاريخى الغربى وعلاقته بالتقدم التاريخي العلمي .

فمن الملاحظ تاريخيا ان الحضارة الصاعدة تلتهم تراث الامم الاخرى – الادبى والفلسفى والعلمى – وتعيد انتاجه دون شعور بالاغتراب . وهذا ما حصل مع العرب المسلمين فى بداية صعود حضارتهم وازدهارها . فافلاطون وارسطو وافلوطين قد اعيدت صياغتهم فى بنيه الفلسفة العربية الاسلامية بمشكلاتها الخاصة التى انتجتها الحضارة الصعدة والمزدهرة .

لكن المشكلة التى تواجهنا على مستوى الابداع الفلسفى اننا ننوس بين النهوض البطئ والسبات المقيم . وفى هذا الشرط التاريخى تتعثر عمليات هضم واعادة انتاج الوافد من الفلسفة . وبسبب ذلك يمكن ان نفسر نشوء النزعة القومية المتمثلة برفض الوافد من الفلسفة وكما يصدق القول فى الفلسفة الغربية والعودة اليها يصدق القول ايضا بعودة الفلسفة الى التراث الفلسفى الاسلامى .

فمن شيمة تاريخ الفلسفة انه لا يبلى . ولا ندرى متى نستعيد هذه الفكرة او تلك من الافكار التى يحتويها تاريخ الفلسفة – نضارتها وحيويتها بالمجتمع .

فالفيلسوف العظيم كارسطو وابن رشد وهيغل وماركس يتفتقون دائما عن جدة عبر استعادتهم وعبر القراءة المستمرة لهم . فليس من الغريب مثلا ان يعود منظر جديد للإمبريالية الأمريكية – فوكوياما الى هيغل يتكا عليه فى تبرير فكره نهاية التاريخ .

وليس عيبا ان نعود الى ابن رشد والعقل فى فلسفته واعادة انتاج فكرة العقلانية من جديد . ومرة اخرى فان عودة للتراث اذا لم نترافق مع فترات نهوض يظل التراث تراثا . فيما الحكمة من العودة هو الوصول الى قول جديد فى الفلسفة . قول هو اصلا من وحى العالم المعيش . ثم ما معنى ان الايديولوجيا عامل افساد للفلسفة. لاشك ان هناك ايديولوجيا وهناك فلسفة.

فاذا كانت الفلسفة غيز ممكنة بلا ايديولوجيا والايديولوجيا غير ممكنه بلافلسفة . فما هى الحدود الصارمة التى تسمح لنا بالتميز بين ما يمت الى الفلسفة او ما يمت الى الايديولوجيا فى منظومة فكرية ما ؟

قد نعثر على جواب على هذا السؤال بقول نصار : عند الايديولوجى اولوية الجزئى – اى يفكر بمصلحة الجماعة التى يفكر فيها ، فيما الفيلسوف ينطلق من الخصوصية الى الكونية اى يبحث فى حقيقة الوجود الانسانى .

والحق ان نصار – ينتبه الى الجدل القائم بين الفيلسوف والايديولوجى غير انى ارى ان الانتقال الى العالم الكلى مشترك بين الايديوبوجى والفيلسوف وكلا هما ينطلق من واقعة جزئية قومية ، اى واقعة ناتجه من مجتمع محدد تاريخيا .

فلو تناولنا الصيغة المجردة التى قال بها ديكارت انا افكر اذا انا موجود ، او قوله العقل اعدل الاشياء قسمة بين الناس. فاننا نجد ان قولا كهذا انما هو ثمرة وعى بضرورة تحرير الفكر من اللاهوت . وهذه مشكلة واجهها ديكارت بوصفها مشكلة مجتمع أوربي محدد . وان لقوله الفلسفى جانب ايديولوجى وان فكرة التقدم بقدر ما هى فلسفية هى ايديولوجية ايضا . والفلسفة القومية العربية هى فلسفة قومية عامة فى الامة والتاريخ ، وهى بنفس الوقت ايديولوجيا .

والفرق بين الايديولوجى والفلسفى ليس فرقا بين الجزئى والعام . حتى الايديولوجيا الدينية الاسلامية او المسيحية هى عامة .

فالايديولوجيا بوصفها بنية من الافكار تطرح فهما شاملا لعلاقة الانسان بالعالم واهدافا كلية ووسائل محدوددة وخاصة للممارسة العلمية . من هذه الزاوية فهى شانها شان الفلسفة . لكن الفرق بين الفلسفة كمبحث مستقل والايديولوجيا انما يكمن فى المنهج اولا . فالفلسفة معرفة برهانية فيما الايديولوجيا معرفة جدلية او خطبية بالمعنى الرشدى للكلمة . ومن هنا تتطلب الفلسفة اقتناعا برهانيا . بينما تتطلب الايديولوجيا ايمانا وايمانا اعمى فى كثير من الاحيان .

ومن هذه الطبيعة المختلفة تكون الفلسفة مفتوحة بلا حدود انفتاح المعرفة ذاتها . اما الايديولوجيا فهى مغلقة وتخلق لدى المؤمنين بها ظاهرة التعصب والعصبية . التى تفضى الى فاعلية نشطه لدى المعتقدين بها .

واذا كان صحيحا ان الفلسفة فهم للعالم من اجل تغييره وتبحث عن مستقبل افضل للانسان، فانها لا تحدد السلوك العملى ، على عكس الايديولوجيا التى تحدد اشكال النشاط العملى لتحقيق اهدافها على الارض . بل قل ان الايديولوجيا هى بالاصل اهداف عملية مرتبطة بحياة الناس السياسية والاقتصادية والقومية الخ . بينما الفلسفة تخلق موضوعاتها من وحى مستوى تطور الانسان والمجتمع والثقافة عموما بمعزل عن اهداف راهنة لهذه الفئة او تلك .

وعندى ان الفلسفة دائما امكانية الايديولوجيا دون ان يقصد الفيلسوف الى ذلك .

وهذا يعود الى عاملين : الاول تعبير الفيلسوف عن عصره وانتمائه الى ثقافة محددة . والثانى : ان الفيلسوف يطمح دائما لما يجب ان يكون . وهذا هو الاهم فى انطواء الفلسفة على امكانية الايديولوجيا . ذلك ان ما يجب ان يكون يغدو هدفا موعا به لدى الايديولوجى . ناهيك عن ان الايديولوجى يسعى دائما نحو اعطاء منظومته طابعا كليا ، وهذا ما يدفعه لاستعارة مفاهيم فلسفية. من هنا نفهم استعارة النازية من نيتشه والفاشية من هيغل .

بعد ذلك يتناول ناصيف نصار بالنقد فيلسوف الايديولوجية الانقلابية نديم بيطار ، وهو يقدر الجهد الذى بذله البيطار اذ ان فيلسوف الايديولوجية الانقلابية قد فتح امام الوعى العربى الثورى افاقا نظرية فى غاية الاهمية . اذ انه درس وحلل وقارن بجراة واستقلال فكرى واطلاع موسوعى الانقلابات الكبرى فى تاريخ العالم العربى وعرض نظرية شاملة تستحق مكانا خاصا بين نظريات الادوار التاريخية فى سبيل اقامة صلة تفاعل واع بين الوعى العربى والثورى والتاريخ العالمى [١٠] . وكان تقديره هذا مقدمة لعملية نقد لفيلسوف الايديولوجيا الانقلابية .

اهم ما اختلف به نصار مع البيطار هو انه – اى البيطار قد اعتبر ان لب الايديولوجية الانقلابية فلسفة حياة جديدة . الا انه اكتفى بهذه الفكرة ولم يلتزم بانشاء فلسفة الحياة الجديدة التى منظرها الحركة الثورية العربية . ثم ان بين الفلسفة والايديولوجية – من وجهة نظر البيطار – اختلافا كميا فقط . بينما يرى نصار ان هناك تمايزا بين الفاعلية الفلسفية والفاعلية والايديولوجية . تمايز كهذا يؤدى الى تفاعل مع تاريخ الفلسفة ومع التاريخ الثقافى الحضارى بكيفيته . تختلف عن تلك التى عند فيلسوف الايديولوجية الانقلابية .

اما اكثر اشكال النقد اهمية التى قام بها ناصيف نصارلكتاب الايديولوجية الانقلابية هو : انه لا يوافق البيطار على الحكم القاسى الذى اطلق على الفكر العربى . فالحكم على الفكر العربى يجب ان يكون اجوبة على اسئلة من قبيل : ما قيمة الفكر العربى – الاصلاحى والثورى العربى منذ محمد على ؟ لماذا ظهر هذا الفكر دون ان تظهر معه او قبله فلسفة اجتماعية انقلابية ؟ اليس فى هذا الفكر مضمون فلسفى اجتماعى جدير بالاعتبار ؟ كيف يمكن دفع الفكر العربى الثورى الى الامام ؟ ما هى الوضعية الحضارية التى تحيط بعوامل النشاط الاجتماعى الايديولوجى ![١١].

هذه الاسئلة هى التى جهد ناصيف نصار للاجابة عليها فى الفصول اللاحقة فى الكتاب بدءا من الفصل الثالث حتى الفصل الخامس ليصل فى النهاية الى شروط الاستقلال الفلسفى فى الفصل السادس . يتوزع الفكر العربى التحديثى الى ثلاثة اتجاهات : الليبرالية والقومية والاشتراكية .

تواجه هذه الاتجاهات الايديولوجيا السلفية ، ولكنها كانت محكومة بمستوى تطور المجتمعات العربية واختلافها في هذا المستوى .

ان الفكر التحديثي وهو فكر مناضل لم ينصرف الى التفكير النظرى الصرف وبصياغة نظرية منظمة للافكار . ولهذا جاء غير متوافق مع البناء النظرى لفلسفة التحديث . هذا ما ينطبق على المراحل الثلاث لتطور الفكر العربى التحديثى . مرحلة ما قبل الحرب العالمية الاولى ، مرحلة ما بين الحربين ومرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

ولكن خلف هذه الانماط الايديولوجية الثلاثة هناك فلسفة يكشف عنها نصار عند سعاة والارسوزى كنموذجين . فى البحث عن ترابط افكار سعادة الفلسفية على مدى مراحل نضاله يعرض نصار لفقرات ثمان : مطلب الاستقلال الفكرى ، الوجود والعقل وارادة الحياة ، ارادة الحياة واجتماعية الانسان ، بنية الوجود الجماعي ومبدأ المتحد القومى ، الوجود الجماعى ونسبية القيم، نقد النظرة الدينية الى الحياة والعالم ، نقد النظرة الليبرالية الى الحياة الاجتماعية ، التفاعل الاجتماعي والتاريخي (١٢) .

ثم بعد ذلك يحاول نصار ان ان يجمع ما تبناه الارسوزى من افكار فلسفية فيراها فى فقرات سبع : البحث الفلسفى فى خدمة البعث القومى ، اللسان العربى والحياة ، الوجود الانسانى التجربة الرحمانية ، التجربة الرحمانية واخلاق البطولة ، الامة تجربة رحمانية مثالية . الدولة شخصية الامة الداعية ، بين الجاهلية والاسلام والحضارة الحديثة (١٣) .

وبعد ان يتوقف عند كل فقرة من الفقرات الاتفة الذكر لفلسفة سعادة والاسوزى ، يطرح نصار تصوره للاستقلال الفلسفي ، منطلقا من ان ما كشفه عند سعادة الارسوزى هو بداية الطريق المؤدية الى الاستقلال الفلسفي الحقيقي (١٤) . وذلك لانه فى المحصلة النهائية يكمن طريق الاستقلال الفلسفي فى إبداع نظرية فلسفية انطلاقا من الوجود التاريخى .

فكلا المفكرين سعادة ،الارسوزى . ينطلقان من قضيــة بعث الامــة – السورية عنـد سـعادة والعربية عند الارسوزى لكن الفلسفة لا تتقيد بجماعة تاريخية محددة ، لان الفيلسـوف الاجتمـاعى التاريخى يفكر فى الوجود الانسانى على الاطلاق ومدارات الوجـود الانسـانى الاجتمـاعى التـاريخى هى حقيقة الوجود الانسانى الاجتماعى التاريخى .

منطق الحركة الاجتماعيـة التاريخيـة فـى كليـة الوجـود الاجتمـاعى التـاريخى أو فـى بعض مسـتوياته . معنـى هذه الحركـة ، مصـير الانسـان ودور الوعـى والعقل والحريـة والقيـم فـى هـذا المصير ، ما هية الدولة ووظيفتها فى مصير الانسان الاجتماعى التاريخى ، شروط العلم الاجتماعى التاريخى وحدود (١٥) .

لاشك ان الفيلسوف الاجتماعى ينطلق من واقعة ولكنه كفيلسوف يسعى نحو الانطـلاق مـن الجزئى الى الكلى من الخصوصية الى الكونية ، وهنا يكمن الفارق بين الايديولوجـى والفيلسـوف . عند الايديولوجى اولويـة الجزئـى – اى يفكـر بمصلـح الجماعـة التـى ينمـى اليـها . امـا الفيلسـوف فيبحث فى حقيقة الوجود الانسانى . وهناك ولاشـك جـدل قـائم . فالفيلسوف منتـم فـى النهايـة الـى جماعـة ولـهذا فـهو منحـاز ، والايديولوجـى يشـعر بضـرورة الاسـتناد الـى الـتزام فلســفى لتـبرير الممارسة الجماعية التى ينتمى اليها . والمشكلة مع سعادة والارسوزى انـهما اسـتغرقا فـى قضيـة البعث القومـى ، ولـم يحـدد الشـروط العامـة لعمليـة التفـاعل بيـن تـاريخ الفكـر الفلسـفى والتـاريخ الحضارى ، شروط التفاعل بين الفيلسوف العربى وتاريخ الفكر الاسلامى ، مـع ادراكـهم لضـرورة الارتفاع الى مستوى النظر الفلسفى الانسانى المستوى الحضارى العالمى .

والاسـتقلال الفلسـفى المنشـود بوصفـه مشـاركة وابــداع والمشــاركة تقتضــى الاســتقلال والابداع ، والابداع لا يكون دون مشاركة والإبداع يتطلب تفاعلا مع ثلاث حضارات هـى اليونانيـة والعربية ولاسلامية والاوربية الحديثة والمعاصرة (١٦) .

لا يعالج نصار شروط هذا التفاعل ، ولكنه يحدد الشروط العامة اللازمة للاستقلال الفلسفى فى وضعيتنا التاريخية الحضارية العامة.

اولى شروط الاستقلال الفلسفى رفض الانتماء الى اى مذهب فلسفى غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة . واية ذلك ان اى انتماء الى مذهب من مذاهب الفلسفة اليونانية أو الاسلامية أو الغربية الحديثة والمعاصرة لن يكون مرتبطا بالوضعية التاريخية الحضارية . وهذا الرفض لا يصادر التاثير وانما تاثير كهذا لا ينجب استقلالا فلسفيا اذا لم يكن تعبيرا عن المشاركة والابداع وليس تعبيرا عن التبنى (١٧) .

اما الشرط الثانى : تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها فى علاقتها مع مشكلات رئيسية اخرى ومع المشكلات الفرعية التى تقع تحتها (١٨) . وان من شان تعيين المشكلة الفلسفية الرئيسية ان يربط البحث الفلسفى بالتاريخ الحى . وعندما يصبح التعامل مع تاريخ الفلسفة مشروطا بكيفية طرح المشكلة . والنقد هو الشرط الثالث للاستقلال الفلسفى : والنقد يتطلب علما وافيا بمفاهيم الفلسفة ومبادئها واستدلالاتها ونظرياتها ومعرفة بكل الشروط والاسباب المحيطة بها والمؤثر بها

وهناك انواع ثلاثة للنقد : النقد المنطقى ، النقد الفلسفى ، النقد التاريخى الحضارى (١٩) .

والشرط الرابع هو : ضرورة استيعاب كل العناصر التى تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة . اما الشرط الخامس والاخير فهو ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتى . ذلك ان مسيرة الفيلسوف تكتمل شيئا فشيئا .

وبالعودة الى سعادة والارسوزى يحدد ناصيف نصار – انطلاقا من معاناة التحرر الانسانى فى شكل التحرير القومى – المشكلة الفلسفية الرئيسية التى يجب التركيز عليها فيراها فى مشكلة الوجود التاريخى . وفى الوقت الذى عبرت فيها حركة النهضة حتى الان عن المستوى

الايديولوجى فانها بحاجة الى التعبير عن ابعادها على المستوى الفلسفى (٢٠) . النظر الى مشكلة الوجود التاريخى بوصفه الوجود الانسانى لا ينفصل عن النظر فى نظام الحياة مباشرة ولا عن النظر فى مستويات الوجود الانسانى الاجتماعى والشخصى . اذا كان الانسان كائنا تاريخيا فما هى ماهيته ؟ أهي فى الماضى والحاضر والمستقبل ؟ ما هو فى النهاية مفهوم التاريخ ؟ هل يختلف اختلافا قاطعا عن مفهوم الطبيعة ؟ اذا كان الانسان كائنا تاريخيا فكيف نفهم القيم ؟ هل هناك قيم مطلقة ؟ ما هو دليل مطلقيتها ؟ كيف نفسر نزوع الانسان نحو المطلق ؟ ما هو دور التاريخ فى تصور المطلق وفى السعى إليه ؟ ما هو المطلق الذى ينزع إليه الانسان التاريخى ؟ .

هذه المشكلات تشكل مجال الوجود التاريخى ، انه المجال المنفتح امامنا لكى نقوم بتجربة الابداع الفلسفى كما يرى نصار . اشير بداية بهذا الصدد ـ صدد القيام بتجربة الإبداع الفلسفي ـ الى مسالة تاريخية ، الا وهى انه ما من أمة فى التاريخ قد طرحت على نفسها هدفا قوى له سلفا هو انشاء فلسفة . وما من فلسفة رسم خطة تفلسف الاخرين . فالفلسفة هى جماع ما انتجه فلاسفة امم متعددة فى شروط تاريخية محدد ، انها التعبير الواعى عن العصر .

اى ان جماع انتاج الامة الفلسفى بكل ما فيه من اختلاف وتناقض ونقد لم ثمرة وعى مسبق بشروط انتاج فلسفة. سواء كان انتاجها الفلسفى تصدره عن وعى مباشر بالمشكلات التى طرحها الواقع اخذ صيغة نظرة فلسفية عامة من داخل من داخل ثقافتها الوطنية وفكرها الذاتى ، او كان واعيا بالمشكلات تحت \تاثير فلسفة امة اخرى ، او امم اخرى. سواء انتجت الامة الفلسفة على غير غرار او على غرار .

من هذه الزاوية فانى لااعتقد ان سعادة والارسوزى فيلسوفان فما كان يمكن لامة تطرح على نفسها مشكلة التقدم والوحدة والتحرر الخ .. الا ان تنج فيلسوفين على هذا النحو . الى جانب فلاسفة اخرين طبعا ولكنى اعتقد انما الفيلسوفان المنبثقان من حاجة امة وانطلقا منها لتأسيس نظرة شاملة الى العالم .

فسعادة لكى يصل الى ان الامة السورية امة تامة كان عليه ان يقدم تفسيرا عاما للتاريخ، وليس لتاريخ سوريا . وعليه فانا- فلسيفيا - نقع على فلسفة للتاريخ تغدو الامة السورية حقيقة بالعلاقة مع المفهوم المادى للتاريخ الذى عرضه سعادة فى نشوء الامم . وقس ذلك الارسوزى ونزعته المثالية فى تصودر الامة بعامة انطلاقا من التجربة البرجماتية.

لكن الفيلسوف الغربى على غراور سعادة والارسوزى يواجه مشكلات راهنة مرتبطة مباشرة بمصير الامة ، ولهذا لا يتصور ان الفليسوفة خارج العقل السياسي . اى خارج الايديولوجيا . ولهذا اتحد لديهما الهاجس الفلسفى بالاهداف العملية اى الايديولوجيا .

بل اذا استثنينا يوسف كرم فلن نجد فيلسوف لم يطرح على نفسه سؤال تقدم الامة من الوجودي عبد الرحمن بدوى الى الوضعى زكى نجيب محمود الى الماركسى محمود امين العالم . الى صاحب كتاب "طريق الاستقلال الفلسفى " .

وهكذا نرى ان التفكير بالامة وهى حالة جزئية لا يحول دون الانتقال الى ما هو عام وبالتالى الى ما هو فلسفى ، عندها لا نستطيع اطلاقا الموافقة على القول بان تفكير سعادة والارسوزى هو بالاساس تفكير ايديولوجى وان تعقد العلاقة بين الايديولوجي والفلسفى ناشئ من فكرة وتصور كلايهما للممكن عليه العالم وهل الفلسفة فى احد وجوهها الا التفكير بما يجب ان يكون ؟.

الهوامش

(١) أنظر ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ، بيروت ، ١٩٧٩ص١٨

(٢) ناصيف نصار ، المصدر السابق ص٢٠

(٣) ناصيف نصار ، المصدر السابق ص ٣٠-٣١

(٤) ناصيف نصار ، المصدر السابق ص ٣١

(٥) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص ٤٢-٤٧

(٦) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص ٤٨-٥٠

(٧) راجع يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٩

(٨) أنظر، زكي نجيب محمود ، قشور ولباب ص ١٦١

(٩) أنظر، زكي نجيب محمود ، قشور ولباب ص١٦٧-١٨١

(١٠) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص ٥٧

(١١) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص٥٧-٦٦

(١٢) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص ٨١

(١٣) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص١٤٠

(١٤) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص١٩٥

(١٥) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص١٩٧-١٩٨

(١٦) أنظر ، ناصيف نصار ، الاستقلال الفلسفي ص ٢٠٩-٢١٠

(١٧) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص ٢١١-٢١٢

(١٨) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص٢١٢

(١٩) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص٢١٤-٢١٥

(٢٠) أنظر ، ناصيف نصار ، المصدر السابق ص٢١٨-٢١٩

في فضاء ناصيف نصار العقلاني

ربيع الدبس(*)

ان قراءة نقدية لنتاج ناصيف نصار منذ صدور كتابه "نحو مجتمع جديد" حتى صدور كتابه "باب الحرية" مروراً برائعته "منطق السلطة"، تظهر لنا ان ثمة بناء فلسفياً تضاف اليه مع كل اصدار لبنات جديدة. ونظراً لأن نصار بحر من الفكر يصعب استغراقه في بحث واحد، ارتأينا ان تكون مساهمتنا في هذا البحث، اضاءات على ما كتبه الرجل عن الايديولوجية، وخصوصاً في كتابه "الايديولوجية على المحك". واذا كانت الايديولوجيا عند الجمهور تعني العقيدة المعتنقة وحسب، فاننا نعتقد ان للايديولوجيا صفات ملازمة، ابرزها اربع هي: - فلسفة للتاريخ. - تحليل لمرحلة الانسان الحاضرة من التطور.

- مشروع مستقبلي. - خطة عمل.

والكتاب الذي ندرس لا يضيره انه مجموعة مقالات وابحاث سبق وضعها اذ ان ناظم عقدها باعث على الكتابة واحد ولو تفرعت الموضوعات. صحيح ان المؤلف قد ظلم الادلجة بفصلها فصلاً قسرياً عن العقل، الا ان نصوص الكتاب، كما يقول الدكتور نصار، تقوم على ادراك حاد بماهية الظاهرة الايديولوجية ومكانتها في البناء الاجتماعي وتسعى الى تسليط انوار التحليل النقدي عليها. يقول المؤلف: "ليس من الحتمي ان تنتج كل جماعة تاريخية متميزة ايديولوجية تعبر عن وعيها بنفسها وبالآخرين حولها. ولكن عندما تتوصل الى شيء من ذلك مهما كانت درجة البلورة التي يتصف بها، فانها تغدو ممتلكة لنوع من المرجعية

(*) استاذ في قسم الفلسفة بالجامعة اللبنانية

الادراكية، ومقيدة في الوقت نفسه به، بحيث تخرج صورتها عن نفسها لنفسها وللآخرين وصورة الآخرين بالنسبة اليها من العفوية البسيطة الى التركيب المقصود، ويصبح المستوى الايديولوجي جزءاً لا يتجزأ من تعاملها الاجمالي مع نفسها ومع الآخرين" (١).

يمهد المؤلف لكتابه بنفي الاعتقاد ان انهيار الاتحاد السوفياتي وما كان يعرف بالكتلة الاشتراكية علامة على افول الايديولوجية او على نهاية عصرها، وان ما انهار ما هو في الواقع الا منظومة ايديولوجية معينة او تطبيق معين لهذه المنظومة، لا الايديولوجية نفسها كنمط من انماط التفكير الاجتماعي. فالايديولوجية، يقول نصار "محتفظة باشكال كثيرة من الوجود والحضور والتأثير في مختلف اقطار العالم وفي شبكة العلاقات الدولية. وحيثما ينتهي شكل، يتكون شكل جديد" (٢). ثم يشير الى ضرورة التنبه الى الفرق الكبير بين معنى نهاية عصر الايديولوجية، وان لكل ايديولوجية عمراً خاصاً، وقدرة خاصة على البقاء والاستمرار، وعلى التكيف والتطور في مواجهة المشكلات والازمات والمآزق، وعلى الانبعاث بعد ركود وجمود. ان مجال الايديولوجية هو، بهذا الاعتبار، مجال منظومة مفتوحة من التحولات المتشابكة: تحولات تجري في الايديولوجية، وتحولات تجري انطلاقاً من الايديولوجية وتحولات تجري ضد الايديولوجية. وبقدر وعي المفكر الايديولوجي لما هو معارض لتصوره، وبقدر تصديه له، يتنامى معنى تصوره الايديولوجي ويتعين على الباحث ان يهتم بتحليل نسق علاقاته(٣). واذا كان كارل مانهايم يعتبر الادلوجة "وعياً زائفاً"، وذلك في غير مكان من كتابه "الايديولوجيا والطوبى"(٤)، فان نصار، بالمقابل، يعتبر انه في منطق الواقعية الجدلية لا مبرر لرد الوعي الايديولوجي الى الوعي الزائف فقط، ولا لرد الفلسفة الى الايديولوجية، ولا الفصل التام بينهما (٥).

اما عبدالله العروي فيرى ان مفهومي "الادلوجة- القناع" و"الادلوجة- التصور" يقودان الى النسبية الاجتماعية والتاريخية: "ان المجتمع مجزأ الى فئات متصارعة لا تملك اية واحدة منها الحقيقة. لذا تتتابع تصورات الكون بدون ان تمثل اية واحدة منها المطلق"(٦). كان

المؤدلج قبل ان يتشرب ايديولوجية ما، مدعو الى ان يطرح على نفسه ما طرحه ميشال فوكو: ماذا استطيع ان اعرف؟ ماذا استطيع ان ارى؟ ماذا بامكاني ان اعمل؟ ماذا باستطاعتي ان اكونه؟ (٧). في حين ان نصار، في توصيفه العام، يحاول دراسة الايديولوجية بوصفها حالة عامة اكثر من كونها حالة فردية، أي بوصفها نموذجا متكاملا من الافكار او من الانظمة الاعتقادية او الوعي الفئوي الذي يميز بيئة اجتماعية معينة.

ويقارب نصار الايديولوجية بالمعنى العيني فيعتبرها نظرة فرد او فئة الى جماعة شاملة او معينة، او نظرة جماعة معينة الى ذاتها، من حيث هي جماعة متميزة الهوية وفاعلة في سبيل تحقيق مصالحها وتطلعاتها. وهذا التحديد مبني على الاعتقاد ان البناء ولو الجزئي، لا يقوم بدون جماعة تاريخية معينة، مقصودة في ذاتها وفي علاقتها مع جماعات النوع البشري. اما الدراسة الكاملة للايديولوجية فلا تنحصر بدراسة صعيد الخطاب فيها اذ ثمة اصعدة عدة ينبغي تناولها بالتحليل للحصول على نظرة علمية وافية الى ايديولوجية معينة، كصعيد الممارسات الفعلية للايديولوجية المتمظهرة مثلا في المؤسسات او في السلوك الفردي، وصعيد الحياة الايديولوجية النفسية التي تعبر عن ذاتها بما هو دون الخطاب المعقلن (٨).

وفي شرحه معنى التصور الايديولوجي علىضوء موقعه في النظام الايديولوجي، يقرر المؤلف ان معنى تصور الامة في ايديولوجية طبقية يختلف عن معناه في ايديولوجية قومية، كما يختلف معنى تصور الطبقة الاجتماعية في ايديولوجية قومية عن معناه في ايديولوجية طبقية. وكذلك الامر بالنسبة الى تصور الدولة، او تصور النظام السياسي او تصور الثورة او تصور الحزب او تصور الاصالة الخ... التصور الاساسي في ايديولوجية معينة قد يتحول الى تصور ثانوي او هامشي او فرعي في ايديولوجية اخرى، وهذا كله يعني، كما يستنتج المؤلف، ان معنى التصور يختلف بحسب درجة اهميتها في النظام الايديولوجي (٩).

والفكر الايديولوجي، كما يرى نصار، يحدد الغايات التي ينبغي تحقيقها عبر السياسة: "الايديولوجية فكر موضوع من اجل العمل. وهذا يعني ان النظرة الايديولوجية الى السياسة

هي بالضرورة نظرة غائية" [10]. لكنه يفرق بين الناس والعقائد فيقول: "انه لمن المعروف ان بعض الايديولوجيات لا يعتمد على العلم الحقيقي في مواجهة الواقع بقدر ما يعتمد على الاسطورة او على تصورات تجريبية شعبية او على تصورات شبه علمية. هذه الايديولوجيات غير علمية في تصورها للواقع وتفسيرها له. ولكن هناك فئة اخرى من الايديولوجيات تعوّل على العلم وتعتمد عليه بنسبة معينة في تصور الواقع وفي تحديد الهدف وطريقة تحقيقه" [11].

ويجزم نصار ان الفئة الاخيرة من الايديولوجيات علمية في مواجهتها للواقع الاجتماعي التاريخي دون ان تكف عن ان تكون ايديولوجية في طبيعتها. لكن الايديولوجية العلمية، أي التي موضوعها العلم، تنتمي من حيث فكرتها المحورية في رأي نصار الى فئة الايديولوجيات الثقافية..انها، كما يقول، "دعوة منظمة لاعتماد العلم في التفكير والسلوك وفي تطوير شؤون المجتمع، أي انها من درجة اعلى من درجات سائر الايديولوجيات الثقافية" [12].

ان عناية نصار بالطرح العلمي ليس مقصوراً على كتابه "الفلسفة في معركة الايديولوجية" الذي سقنا في الفقرات السابقة شواهد منه. فها هو يدعو في كتاب جديد، وعلى طريق تنمية الفكر العلمي بصرف النظر عن الايديولوجيا السائدة، الى الاهتمام بتربية العقل من شتى جوانبه وفي جميع مستويات نشاطه: "ان تربية العقل تربية كلية اوسع واهم مما تتصوره الايديولوجيات، وان كانت ايديولوجيات ثورية تقدمية تحرص على التسلح بما يوافقها من العلم والعلمية. ولا يحصل ارتقاء ثقافي حقيقي الا بواسطة تربية العقل تربية شاملة ومتواصلة" [13]. وتأسيساً على ذلك، يدعو نصار الى "كشف لعبة الايديولوجية في الفكر التربوي، بهدف تحديد الدور الطبيعي الذي يعود اليها، وليس بهدف الغائها الامر الذي يعني في النهاية تحرير الفلسفة من هيمنة الايديولوجية واعطاء كل مستوى من مستويات الفكر التربوي حقه في النمو والازدهار بحسب منطقه الذاتي" [14]. وهو في أي حال يقر بضرورة الدور الذي تلعبه الايديولوجية في سبيل فهم سليم للحوار بين الفلسفة والعلوم في ميدان التربية. واذا كان هو من القائلين بالتمييز بين الفلسفة التربوية والفلسفة الاجتماعية، فانه يميز ايضاً بين

الايديولوجية التربوية والايديولوجيـة الاجتماعيـة مؤكداً ان الايديولوجيـة التربويـة ليست في النهاية سوى انعكـاس للايديولوجيـة الاجتماعيـة العامـة علـى ميدان التربيـة، كما ان الفلسفة التربوية امتداد للفلسفة الاجتماعية على الصعيد التربوي. على ان الصلة بين الفلسفة التربويـة والايديولوجيـة التربويـة هـي صلـة "تـطابق تـام عندمـا تكـون ممتـدة علـى المجتمـع بكـل مجالاته"(١٥).

ويتطرق نصار في مؤلفاته لا الى العلم والتربية وانواع الارتقاء فقط بل يبـدأ بـالجذور وبالمنطلقات. يعنيه مفهوم الطبقة الاجتماعية في الطرح الايديولوجي، كمـا يعنيـه مفـهوم الامـة كواقع اجتماعي ومفهوم الدولة كواقع سياسي. وفي عرضه العوامـل والوظـائف، يلفت الـى ان العوامل والوظائف متلازمة ومتداخلة في حياة التصورات الايديولوجية.

واذا كان المعيار الاقرب للتمييز بين العـامل والوظيفـة بالنسبة الـى الايديولوجيـة هـو معيار القبل والبعد ومعيار الانفعال والفعل، فان من الواضح ان وظائف التصورات الايديولوجية هي تظهيرات لعوامل تكوينها، وهي في الوقت عينه تجاوزات لتلك العوامل. ويعتبر المؤلف ان الوظـائف النفسية للتصـورات الايديولوجيـة مرتبطـة بالحاجـات والرغبـات التـي تحـرك الفـرد والجماعة، بوعي او بلا وعي. فقد تأتي لاشباع تلك الحاجات والرغبات بصـورة مباشـرة، كليـة او جزئية، ملتوية او رمزية. فالشعور بالخوف عند الموارنة في لبنان يقابل الشعور بالغبن عند السنة والشعور بالحرمـان عنـد الشيعة. لذلك يختلف تعـامل الموارنـة والسـنة والشيعة مـع الايديولوجية الطائفية والايديولوجية الديموقراطية البرلمانية اللتين يقوم عليهما نظام الحكم في لبنان. ويرى نصار ان الوظائف المعرفية وان بدت مقصودة لقيمتها النظرية تصب نهايـة الامـر في الاقتناع الذي يصب بدوره في السلوك والنضال.

في الفصل الثاني أو المبحث الثاني لكتاب "الايديولوجية على المحـك" يسـأل المؤلـف سؤالاً كبيراً: هل دخلنا عصر نهاية الايديولوجيات؟ وهـو السـؤال الـذي شـاع طرحـه بقـوة بعد انتهاء الانظمة الاشتراكية في اوروبا الشرقية، والذي الغاية منه قطع الطريق امـام التفكير في

النظام العالمي الراهن الذي يقوم على سيطرة الرأسمالية المتقدمة وايديولوجيتها. ان فكرة نهاية الايديولوجيات ليست فكرة علمية، يقول نصار، فانهيار بعض الايديولوجيات التغييرية الكبرى في العالم ليس انهياراً لجميع الايديولوجيات التغييرية الكبرى في العالم الراهن، كما أن سيادة العلم والتفكير العلمي المتحققة بواسطة الحكم التكنوقراطي لا تعني غياب الفكر الايديولوجي وتلاشيه. وما علينا الا ان نلقي نظرة سريعة على خريطة العالم من حولنا حتى ندرك خطأ القول اننا دخلنا عصر نهاية الايديولوجيات. فبقدر ما تشكل الوحدة الاوروبية مشروعاً ايديولوجياً وعملياً موجهاً ضد السيطرة الاميركية - اليابانية على العالم، يحاول اعداؤها وخصومها تخريب السعي الى تحقيقها عن طريق اعلان فشل الايديولوجيات ونهايتها. واذا انتقلنا الى العالم العربي فاننا لا نجد ما يدل على ان عصر الايديولوجيات قد ولى. فالايديولوجية القومية العربية في حال انحسار ولكن لا يستطيع احد ان يؤكد نهاية هذه الايديولوجية. فما انتهى منها هو نظرية معينة للوحدة او مفهوم معين للتوحيد بين الشعوب العربية... ان خريطة العالم اليوم تعج بالايديولوجيات المتصارعة، وما شعار نهاية الايديولوجيات سوى شعار خادع، يهدف الى بسط سيادة ايديولوجية الاقوى واستتباع ارادة الاضعف وتفكيره.

اما في المبحث الذي عنوانه "مشكلة الحدود بين العقل والايديولوجية" فان كاتبه لا يصل الى ما وصل اليه كارل بوبر من وصف الايديولوجية بالبؤس لكنه يعتبرها شكلاً من اقوى واعم الاشكال المفتوحة لتأثير اللاعقل في مجتمعات عصرنا ويقول: "قد لا تشعر الايديولوجية بمشكلة الحدود بينها وبين العقل بقدر ما يشعر بها العقل نفسه، لانه ليس من مصلحتها ازالة الالتباس الذي يسمح لها بهامش واسع من المناورة والمراوغة تجاه العقل. والحقيقة ان مشكلة الحدود ملازمة لتاريخ العقل. ولم يميز المؤلف الحركات العقلانية الجدية التي تتخذ العقل شرعاً اعلى ومرجعاً حقيقياً، ومصدراً لمنظومة قيمها وتشريعاتها ودليلاً لنواحي تفكيرها كافة، عن الحركات الديماغوجية التي تغيّب العقل وتعتمد الغرائز. وهو يجزم بأن العقل اذا حظي

بـاعتراف لـدوره فـي الايديولوجيـة فانـه يـأتي فـي المرتبـة الثانيـة علـى احسن تقديـر. ذلـك ان الايديولوجية، كمنظومة اعتقادية، ترتكز على الايمان، تتحدر مـن الايمـا ن وتتحـرك بالايمـان، بحقيقة معينة من حقائق الحياة الجماعية التي تتوسط بين الانسان كفرد والانسان كنوع.

فالايمان موقف روحي يخترق نشاطات الانسان في العالم وليس محصـوراً فـي الديـن وحده، لأن التجربة الايديولوجية تجربة نسبية مـع النسبة الاجتماعيـة التاريخيـة، فـي حين ان التجربة الدينية تجربـة نسبية المطلـق الغيـبي... ان العقـل الايديولوجـي، وهـو العقـل الخـاضع للايمـان والالـتزام اللذيـن تقـوم عليـهما الايديولوجيــة والعـامل فـي خدمــة النــواة العقديــة للايديولوجية، مسؤول عن انتاج التنظـير الضـروري للايديولوجيـة، بحسب متطلبـات المرحلـة التاريخيـة التـي تجتازهـا. وهـو محمـول، بطبيعـة منطـق وجـود الايديولوجيـة وفاعليتـها، الــى مواجهة العقل غير الايديولوجي او غير المؤدلج بصورة قويـة وصريحـة، فضـلاً عن مواجهـة العقـل الايديولوجـي المقـابل. وهكذا ترتسم حـدود العقـل فـي تعـامل الايديولوجيــة معــه علــى مستويين، مستوى استخدامها الداخلي له ومستوى استخدامها الخارجي... ان الحقيقة المطلوبة في الايديولوجية هي الحقيقة النافعة للجماعة، علـى مسـتوى مـن مسـتويات وجودهـا وعملـها، وليست الحقيقة المجردة المقصـودة لذاتـها [16]. ويتـابع المؤلـف انـه داخـل حـدود الخصوصيـة والنفعية يمكـن للعقـل ان يتحـرك، فـالعقل السوسـيولوجي والعقـل الاقتصـادي والعقـل السياسـي والعقل الثقافي هذه العقول جميعـها تحتـاج الـى العقـل التـاريخي، وتحتـاج الـى ان تعمـل كعقـول تاريخية، لأن مشكلة الهوية الجماعية مشكلة تاريخية بامتياز: فالعقل المتقدم في خدمــة الهويـة الجماعية ايديولوجياً هو العقل التاريخي، الذي يدرس الماضي فـي ضـوء الحـاضر ومـن اجلـه، ويدرس الحاضر في ضوء المستقبل ومن اجله. ويصـل المؤلـف الـى القـول: "اذا بـدا مـن هـذه الايديولوجية او تلك تساهل معين على صعيد البحث التاريخي الفردي، فإن التساهل يتبدد عندما يتعلق الامر بتعليم التاريخ في المناهج الرسمية. هنا يحاصَر العقل التاريخي حصاراً محكماً، لأن مصير الايديولوجية ومصـير الجماعـة المؤمنـة بـها يصبـح هـو القضيـة"... وفـي حديثـه عن

محاصرة العقل التاريخي في الفكر العربي المعاصر يتبدى له ان تحرير العقل التاريخي من سيطرة الايديولوجية شرط من شروط تجاوز العقل العربي المعاصر لأزمته العميقة.

ويعود الدكتور نصار الى نفي دور العقل في تحديد المثل او القيم العليا في الايديولوجية. يقول: "الحقيقة الاساسية التي ينبغي فهمها لتحديد وظيفة العقل المعيارية في الايديولوجية هي ان القيم العليا معطاة، وبمعنى ما مفروضة، فلا شأن للعقل في صنعها وتكوينها. ان مصدر القيم بالنسبة الى الايديولوجية هو خبرة الجماعة واختياراتها المتراكمة عبر الاجيال في مجالات الواجب والمثال المرتجى... الجماعة تصنع قيمها بقولها وتجاربها المختلفة وتتفاعل مع هذه القيم بحيث تصبح، بمعنى ما صنيعة لها. اما الايديولوجية كمنظومة اعتقادية فانها تلعب دور المعبر عن هذه القيم. ان وظيفة العقل بالنسبة الى قيم الايديولوجية ليست تكوينية وابداعية بل تأويلية وتسويقية". كما يستنتج ايضاً ان العقل المعياري في الايديولوجية عقل مروض الى ابعد حدود الترويض وان ترويض الايديولوجية للعقل المعياري يبلغ حد التدجين الكامل. ومن اجل ان تخفف شعوره بهذا الواقع تطلق له حرية واسعة في مجال البحث عن وسائل تحقيق قيمها ومقاصدها العليا، عن طريق اهداف مرحلية وخطط واجراءات مناسبة لها. ان البشرية في عرف المؤلف ليست من الفقر الفكري على درجة تحتم عليها الانحباس في الميدان الايديولوجي. فالعقل الطبيعي والحضاري الذي تمتلكه يسمح لها، اذا احسنت استنطاقه، ان تتحرر من ضغط الميدان الايديولوجي وان تدرك حدود هذا الميدان، وان تتجاوزه في اتجاه الوعي الكامل بنفسها. واذا كان العقل فعل تطلع الى الحقيقة وفعل ادراك لها أي بكونه القوة الطبيعية السامية التي يمتلكها الانسان للقبض على الحقيقة او لانتاجها، فان البحث عن الحقيقة - في جزم المؤلف- ليس الهم الاكبر للايديولوجية. ولما كانت الايديولوجية لا تتخذ من الحقيقة موضوعاً لمبحث قائم بذاته، بل تتخذ من منظومة معينة من الحقائق الاجتماعية مرتكزاً لمشروعها العملي فانها تعمد الى تغطية نقصها النظري في بحث

الحقيقة بتحويل منظومة الحقائق الاجتماعية التي تطرحها الى دوغما غير قابلة للنقاش، وتحويل الوعي بتلك الحقائق الى يقين لا يداخله ارتياب.

وحينما يعرض لاهتمام الايديولوجيات المختصة بفئة من فئات المجتمع الانساني كالطائفة او المذهب او الطبقة او القبيلة، يسوق الايديولوجية المعنية بالامة كلها مع تلك الايديولوجيات الفئوية فيقول: "كما لا تهتم الايديولوجية الطائفية الا بالجماعة الطائفية التاريخية، كذلك لا تهتم الايديولوجية الطبقية الا بالجماعة الطبقية كما تتصورها قائمة في المجتمع. الطبقة العاملة في مقابل الطبقة البرجوازية، واهل الريف في مقابل اهل المدن، والبرجوازية الصغيرة على امتداد قطاعات المجتمع، والجماعة الوسطى او تكتل الجماعات الوسطى في المجتمع الصناعي المتقدم. هذه كلها جماعات جزئية، وحقائقها حقائق جزئية فلا يجوز طرحها واقعياً كأنها حقائق المجتمع بكليته. وحتى الرابطة القومية على شموليتها، فهي رابطة من روابط الحياة الاجتماعية، تتأكد ايديولوجياً في مقابل روابط اضيق او اوسع. وهذا يعني ان الواقع الشامل لأي مجتمع من المجتمعات يتضمن من الحقائق الاجتماعية اكثر مما تختص باعلانه أي ايديولوجية من ايديولوجياته. فالبحث عن الحقيقة الاجتماعية بحسب منطق التفكير الايديولوجي محكوم بحد الاجتزاء. وبقدر ما تجد الايديولوجية مصلحة في طمس هذا الحد، يجد العقل الحر مصلحة في فضحه" [١٧]. هكذا يضع المؤلف مجدداً الايديولوجية في موقع مناقض لموقع العقل في الحياة الاجتماعية ويقيم الفرق بين التجزئة العلمية التي هي تجزئة اختصاص، وبين الاجتزاء الايديولوجي. فخطاب الخصوصية في كل ايديولوجية يتأثر بتراث الجماعة المعتبرة وبموقعها الجغرافي والسياسي واوضاعها الراهنة بالنسبة الى النظام الدولي والنظام الاقليمي. هكذا تبرز في الخصوصية الايديولوجية جوانب وقيم اخرى، وفق متطلبات الصراع، دفاعاً وهجوماً... ان الايديولوجية تسعى الى طمس حقيقة التماثل بين الناس جميعاً، لتبرير علاقة السيطرة التي هي منخرطة فيها. لكن العقل الحر ليس مضطراً الى مثل هذا التبرير كما يعتقد المؤلف الذي يحترم الفرق بين طبيعة العقل الفلسفي المرتبط جوهرياً بوجود

جماعة تاريخية خاصة وبين طبيعة العقل الفلسفي المرتبط جوهريا بوجود الانسان، ايا كانت الاشكال الاجتماعية الخاصة التي يتشكل بها هذا الوجود في مجرى التاريخ. ويدعو المؤلف مع سمير امين الى بديل يتجاوز تفنيد النظريات السائدة، بديل فكري يقوم على اعادة بناء النظام العالمي على اساس تعدد الاقطاب بشكل ينظر الى العالم من زاوية الشعوب المختلفة ومصالحها التاريخية. والسبيل الى العالمية فعلا ينطلق من العقل الفلسفي المتحرر من الانحياز الايديولوجي والاستغلال الايديولوجي لقوى الانسان، ولا سيما استغلال العقل نفسه. ويعطي المؤلف طرحه تحديدا اكثر اذ يصرح: "العلنا لا نخطىء اذا ذهبنا الى ان النقد الفلسفي الذي نفكر فيه سينفذ من مشكلة العلاقة بين الانسان والطبيعة الى مشكلة اعم، هي مشكلة مركزية الانسان في الكون. ففي مقابل الايديولوجية الجماعية او التمركز، يطيب للعقل الفلسفي الحديث والمعاصر ان يؤكد ان المركز الحقيقي الذي يحسن التعلق به هو فوق الجماعات والقارات والحضارات، هو الانسان نفسه، بوصفه نقطة الوصول ونقطة الانطلاق او محور الدائرة بين موجودات الكون... يبقى اننا لا نستطيع فهم استمرار الانسان في نظام الحياة الذي نعرفه من حولنا بدون الاعتراف ان الانسان او بالاحرى حياة الانسان قيمة عليا ومصدر لمجموعة من القيم التي يتم التعرف اليها تدريجيا" (١٨).

نحن نردد مع المؤلف ان السلام العالمي هو احدى القيم التي اصبحت حاضرة في تطلع جميع الناس الى التمتع بحياة حرة وكريمة. لكن السؤال الذي يرتسم امامنا ليس القول: ماذا يعني السلام العالمي بالنسبة الى الايديولوجيات المتصارعة على سطح كوكبنا اليوم؟ بل ماذا يعني السلام للامم المقهورة اذ لم تكن مصلحتها مصونة وكرامتها موفورة؟ وكيف نستسهل الدعوة الى سلام عالمي ما دامت مصالح الشعوب - تاريخيا - متباينة متضاربة الا اذا اصبح العالم كله امة واحدة، ومن يدري متى يتحقق ذلك ان تحقق، في المسار التاريخي للحياة الإنسانية؟

وحسنا فعل المؤلف في بحث "التحولات الايديولوجية والمأزق" حين اشار الى ان التغيرات الايديولوجية هي اشد التغيرات الاجتماعية غموضا وتعقيدا وتشابكا. وادراكها هو

اكثر الادراكات تعرضاً للخطأ والارتباك. لذلك ينبغي الابتعاد ما امكن عن الاحكام القاطعة في شأنها وعن النظرات الوحيدة الجانب الى معطياتها الملاحظة ودلالاتها. ففي حديثه عن انهيار الاتحاد السوفياتي والكتلة الاشتراكية يعتبر- سواء صح القول ان الفشل كان حتمياً ومتوقعاً او لا- ان فرض ايديولوجية توتاليتارية على المجتمع امر سيىء ينبغي العمل على تغييره. وفي مسألة اخرى يرى ان التمييز بين النظرية والتطبيق امر ضروري من الناحية المنهجية. لكنه يسأل: هل يمكن تنويع التطبيقات لنظرية ايديولوجية معينة الى ما لا نهاية؟ وما هو المعيار الحاسم الذي يفصل بين تطبيق سيىء وتطبيق ناجح ويفتح الباب لامكان تخيل تطبيق جديد افضل من التطبيقات الحاصلة حتى الان؟ ويرى ان النظرية الايديولوجية لا تستطيع التعالي فوق التاريخ كما يفعل الدين، فهي مرتبطة اصلاً بتفسير معين للتاريخ، من زاوية انحياز الى جماعة تاريخية معينة، وتبرير لفاعلية هذه الجماعة وتحديد لها في التاريخ العيني لا في التاريخ المثالي. لذلك لا يمكن النظر الى الممارسة الحاصلة في نطاقها، لتحقيقها او لتكوين الشروط لتحقيقها، كأنها امر يحدث خارجاً عنها، او على مستوى ادنى منها. فالممارسة التطبيقية للنظرية الايديولوجية هي ممارسة للنظرية الايديولوجية نفسها، اذ ان النظرية الايديولوجية، وهنا المفهوم الاعمق للمؤلف في هذه الزاوية، لا تطرح نفسها، تكويناً ومصيراً، الا كفكر مشتق من الممارسة الاجتماعية ومنصب في الممارسة الاجتماعية للجماعة التي تزعم انها نظرية لها. ونسيان هذه الحقيقة او تناسيها في سياق التمييز بين النظرية والتطبيق يهدف الى تبرئة الايديولوجية من اخطاء الممارسة، والى احاطتها بنوع من التعالي ليس لها في الاساس. من هنا يمكن القول، والكلام للمؤلف، انه ينبغي البحث لفهم انهيار الايديولوجية الشيوعية السوفياتية ليس فقط في طبيعة النظام السوفياتي وبنيته وآليته، بل ايضاً في طبيعة النظرية الماركسية الشيوعية نفسها وبنيتها. فالخطأ في التطبيق الايديولوجي، عندما يتخذ شكلاً و حجماً مثل ما اتخذ في الاتحاد السوفياتي ، ينبىء عن خطأ في النظرية الايديولوجية نفسها.

فالمازق ليس اذاً مازق نظام فحسب، بل هـو مـازق فـي النظريـة نفسـها... ان المـأزق موجود في افق كل بناء ايديولوجي او فيه. والوعي به، ان لـم يسـاعد علـى تجـاوزه مـن داخـل البنـاء الايديولوجـي نفسـه، فانـه علـى الاقـل يسـاعد علـى العمـل الواعـي للانتقـال الـى بنـاء ايديولوجي جديد (١٩). وسـواء اكـان المـأزق الايديولوجـي بنيويـاً داخليـاً ام افقيـاً خارجيـاً، فـان نصار يرى ان علاقة التنازع بين العقل والايديولوجية هي في واقع الامر اكثر من مجـرد تنـازع خارجي حول امتلاك الحقيقة، "فالتنازع النظري بين العقل والايديولوجية هـو تنـازع فـي داخـل الفكر الانساني وفي داخل الصـراعات الاجـتماعية التـي يسـتبد فيـها المنتصر بتقريـر مصير المجتمع،شكلاً وروحاً"(٢٠).

على هذا الاساس المنطقي يرتحب فضـاء نصـار العقلانـي. فالايديولوجيـة غير قـادرة "دون انكار نفسها، ان تتماهى مع العقل، لانها في طبيعتها الاصلية من عالم الاعتقاد الايمـاني. ولا يسـتطيع العقـل، دون نفـي نفسـه، ان يتحـول الـى صـانع آراء تخـدم مصلحـة جماعـة دون غيرها، لأنه في ماهيته يطلب الحقيقة لا المصلحة، او بالاحرى، الحقيقة قبل المصلحة" (٢١).

ان السؤال الـذي يطـرح نفسـه هنـا هـو: هل العلاقـة بيـن الحقيقـة والمصلحـة علاقـة تنازعيـة؟ واذا كـانت كذلـك فـهل هـي علاقـة تنازعيـة علـى المسـتوى النظـري ام علـة مسـتوى السلوك الانساني المسيطر عليـه؟ فـي الاجابـة علـى هـذه الاسـئلة يعتـبر نصـار ان مـن الممكـن تقسيم العلاقة النظرية بين العقل والايديولوجية الى علاقـة بيـن العقـل الفلسـفي والايديولوجيـة، وعلاقة بين العقل العلمي والايديولوجية، وعلاقة بين الايديولوجيـة والعقـل فـي نوعيـه العلمـي والفلسفي برغم عدم تمييز الايديولوجية بوضوح بين النوعين لأن علاقتها مع المعرفة النظريـة هي علاقة استعمال لا علاقة انتاج. الا ان هذه العلاقات لا تبدو تنازعية الا لفكر لا يـرى تسـويغا كافيا للفصل التام بين العقل والايديولوجية. وفي تعبـير آخـر يقـول نصـار ان قبـول التنـازع بيـن العقل والايديولوجيـة، بوصفـه معطـى مـن معطيـات الحيـاة الفكريـة، يسـتلزم تسـليماً باسـتحالة اختزال مستويات الحياة الفكرية او الغاء العلاقات الجدلية فيما بينها. واذا كان العقـل يدافـع عن

نفسه ضد هيمنة الايديولوجية ليكون هو السيد والمرجع، تماماً كما ان الايديولوجية تحاول ان تدفع عنها هجمات التشكيك، فإن التنازع مفتوح على المدى، لا توقفه حدود ولا سدود، ما دامت الايديولوجية تجد في النزوع العقائدي وفي انماط التشكك الاجتماعي اسباب انتاجها واعادة انتاجها. ويستنتج نصار من ذلك درساً عقلياً بامتياز مفاده ان الدفاع عن العقل هو قضية دائمة التجدد [٢٢]. ونصار يعود باستمرار الى مقولته عن الموقف الاستقلالي في الفلسفة التي حلل في احد كتبه دورها في معركة الايديولوجية. هوذا في ندوة حول عناصر الحداثة في الفكر العربي المعاصر يركز على "الموقف الاستقلالي الذي قوامه الابداع، لأنك لا تستطيع ان تكون مستقلاً بالمعنى الحقيقي الا اذا ابدعت. ولكنك لا تستطيع ان تبدع في الفلسفة الا اذا تفاعلت مع الآخرين التفاعل النقدي" [٢٣].

ويُسقط ظاهرة الحداثة، خصوصاً في العالم العربي، على صعيد الفكر الايديولوجي ايضاً، لا على صعيد الادب وحده: "ان الحداثة او الاتجاه نحوها لم يحصل فقط على صعيد الشعر وعلى صعيد الرواية، انما حصل ايضاً على صعيد الفكر الايديولوجي. فالفكر الايديولوجي واسع جداً وله تأثير على قطاعات الثقافة من جهة، وعلى قطاعات الحياة الاجتماعية والسياسية من جهة اخرى" [٢٤]. ونحن نعقب بالقول ليت الندوة انعقدت حول زمن ما بعد الحداثة، بعد ان اصبحت الحداثة، بوصفها ظاهرة، من الماضي.

على ان نصار لا ينظر الى العالم العربي كحقل تاريخي واحد "اذ لا يمكن مقارنة الواقع الايديولوجي في العالم العربي، بغية الوصول الى معرفة دقيقة لاوضاعه ومعطياته، بدون النظر الى حقيقة التعدد في بنيته بصورة جدية" [٢٥]. وليس المجال هنا مؤاتياً للبحث في تعدد بناه واثرها على وضعه ماضياً وحاضراً ونكاد نقول مستقبلاً.

اما صورة الآخر في الخطاب الايديولوجي فليست صورة حسية بسيطة، كما انها ليست تصوراً علمياً مجرداً كما يقول المؤلف. انها صورة بطريقة معتمدة بحيث ان نصيبها من

الحقيقة، مرتفعاً او منخفضاً، يجد معناه الحقيقي في نصيبها من التأثير الفعلي في الاوساط الموجهة اليها...

وصورة الآخر في التعامل الايديولوجي هي صورة اجمالية ترسمها جماعة ايديولوجية عن غيرها من الجماعات، بكيفية مصلحية، تجعل منها صورة غير محايدة، مشحونة عاطفياً، هادفة الى نتائج معينة ومصنوعة مع نزعة التبسيط والتضخيم. ان صورة الآخر، وهو في حالة معينة، يمكن ان تنقسم صوراً عدة في مرآة متعهدي الايديولوجية السياسية، بحسب المخاطبين والتأثيرات المطلوبة فيهم بواسطتها. القادة في المؤسسات السياسية يتلاعبون بصورة الآخر وفق ما تقتضيه شروط اللعبة التي تجمع بينه وبينهم. وفي المؤسسة التربوية، تتسلل صورة الآخر الايديولوجية الى جمهور التلاميذ من خلال اجراءات وترتيبات عدة، بعضها منظور وبعضها الآخر غير منظور، ولعل كتب التاريخ على اختلاف موادها، اهم الوسائل لتمرير صورة الآخر الايديولوجية وترسيخها في القطاع التربوي... لكن الايديولوجية لا تحتفظ بالصورة نفسها عن أي جماعة تتعامل معها سلباً او ايجاباً، من دون ان يطرأ عليها أي تغيير. فالوقائع تدل على ان التغيير يصيب العلاقات بين الجماعات الايديولوجية، والصور المصاحبة لهذه العلاقات كجزء منها، ويطول المنطلقات الايديولوجية نفسها. الجماعة تصنع صورة الآخر عن طريق قادتها ومؤسساتها، وتختار عناصرها وتلويناتها وايحاءاتها من مجموعة هائلة من المعلومات الممكنة او المتاحة. والجماعة الايديولوجية ترغب في تغيير صورة الآخر عندها، وتغييرها، او لا ترغب وترفض ان تغيرها، ففي عام ١٩٨٨ تختلف صورة ما سمي "اعلان استقلال دولة فلسطين" عن صورة الدولة عام ١٩٦٨ او ١٩٤٨ اختلافاً عميقاً. وتكفي الاشارة الى الموقف من قرار تقسيم فلسطين الذي اتخذته الامم المتحدة عام ١٩٤٧ لحل القضية الفلسطينية [٢٦]. فالاعلان يقبل ما كان الميثاق يعلن بطلانه، أي قرار التقسيم وقيام "اسرائيل" على اساسه. وبهذا القول تتغير صورة المشهد كلياً، صورة "اسرائيل" وصورة الشعب الفلسطيني ايضاً. لقد سجل "اعلان الاستقلال"- "في تاريخ

الشعب الفلسطيني تحولاً واضحاً في كيفية التعامل مع اسرائيل وبناء صورتها" كما قرأ المفكر نصار سياسياً. لكن هذا التحول لم يغير في الايديولوجية الراديكالية التي ترى في قيام اسرائيل مخالفة لابسط قواعد السيادة الوطنية والقيم الانسانية، بل مخالفة للقواعد التي قامت على اساسها هيئة الامم المتحدة نفسها.

نخلص الى القول ان المفكر النوعي ناصيف نصار لم يقزم دراسته لظاهرة الايديولوجية في جزئيات ولا في استدلالات جاهزة. لقد استعمق في دراستها افقياً وعمودياً، لا في كتاب واحد بل في مجموعة من الكتب والابحاث. ففي كتابه "نحو مجتمع جديد" مثلاً اعتبر الطائفية نظاماً وايديولوجية شديدي التعقيد. وفي كتب اخرى اهمها ذاك الذي ركز هذا المبحث عليه، اعتبر الدكتور نصار ان التجلي الايديولوجي ينازع العقل احياناً كثيرة كما يتقاطع معه احياناً اخرى. نقول ذلك واعين كل الوعي ان نصار ملتزم العمل الفكري الصارم على شق "طريق الاستقلال الفلسفي" وعلى العناية بتربية العقل من اجل تنمية التفكير العلمي. وهو المجاهر بعدم توقع تقدم ذي شأن نحو فلسفة شاملة للتربية في عالمنا العربي اذا لم يحصل تقدم مواز وحاسم في ميادين فلسفة الانسان والسياسة والاجتماع والاخلاق. وان موضوع تأثير الايديولوجية في تعليم الفلسفة وجه من وجوه تأثير الايديولوجية في النظام التربوي الذي تستخدمه الممارسة الاجتماعية لتأمين استمرار انماطها وتطورها. الطريق صاعد، ولا مساحة في هذا العالم المعقود على التطور بل على التحولات الهائلة، الا للامم التي قررت ان تكون عظيمة خلاقة بتوثبها الحضاري وبنتاجتها العلمية والفلسفية الشمولية، حيث تكون المعرفة المركبة- علمياً وفلسفياً وحتى ايديولوجياً- جسر العبور الارتقائي من واقع الجمود والموت الى استحقاق الحياة في شراكة المستقبل.

هوامش:

١- نصار، ناصيف، الايديولوجية على المحك، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٠٧.

٢- المرجع نفسه، ص ٥.

٣- يسمي المؤلف منهجه منهج التحليل النسقي. "تصورات الامة المعاصرة"، دار امواج، بيروت ١٩٩٤.

٤- Manheim, Karl, Ideology and Utopia, New York, Brace & word. 1936

٥- نصار، ناصيف، الفلسفة في معركة الايديولوجية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، التمهيد.

٦- العروي، عبدالله، مفهوم الايديولوجية، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٤٨، ص ٧٩.

٧- انظر جيل دلوز، المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)- تعريب سالم يفوت، المركز الثقافي الغـربي، بـيروت ١٩٨٧، ص ١٢٤.

٨- الايديولوجية على المحك، ص ١١.

٩- المرجع نفسه، ص ١٣.

١٠- الفلسفة في معركة الايديولوجية، ص ٢٥١.

١١- المرجع نفسه، ص ١٩.

١٢- المرجع نفسه، ص ١٩- ٢٠.

١٣- نصار،ناصيف،في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟ دار الطليعة، ٢٠٠٠، ص ١٠٥.

١٤- المرجع نفسه، ص ١٠٨.

١٥- المرجع نفسه، ص ١٢٦- ١٢٧.

١٦- الايديولوجية على المحك، ص ٤٦- ٤٨.

١٧- المرجع نفسه، ص ٧٦.

١٨- المرجع نفسه، ص ٨٨- ٨٩.

١٩- المرجع نفسه، ص ١٠٢- ١٠٣.

٢٠- نصار، ناصيف، مطارحات للعقل الملتزم (في بعض مشكلات السياسة والدين والايديولوجية)، دار الطليعـة، بيروت ١٩٨٦، ص ٩٤.

٢١- المرجع نفسه، ص ١٠٦.

٢٢- المرجع نفسه، ص ٩٤- ٩٥.

٢٣- انظر النص الكامل للندوة في "المجلة العربية للعلوم الانسانية"، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويـت، العـدد ٦١، شتاء ١٩٩٨، ص ٢٢٨.

٢٤- المرجع نفسه، ص ٢٣٣.

٢٥- نصار، تصورات الامة المعاصرة، ص ٧.

٢٦- انظر ص ١٤٩ من كتاب "الايديولوجية على المحك" واربط مضمونها بمجمل المبحث الاخير من الكتاب.

ناصيف نصار والنظام السياسي المنفتح
نموذج المفكر المدني

هاني نسيرة(*)

إن تناول منطق السلطة وفلسفتها يمثل أهمية خاصة في واقعنا العربي المعاصر ، إذ تعيش أغلب أقطار هذا الوطن مرحلة انتقال ما من الاستبداد إلـى الديمقراطيـة ، تقف عديـد مـن العوائـق السلطوية والثقافية والتاريخية حجر عثرة في طريق إنجازها ، وقد استغرقت هـذه المرحلـة تقريبـا القرن الماضي كله ، جدلا بين نجاح الاستقلال الأول "الجلاء والقضاء على الاستعمار" وتخبط الاستقلال الثاني "استقلال المواطن وكرامته وحرياته" مما جعل تناول ظـاهرة السـلطة ومنطقـها ونقدها ضرورة واقعية ومعرفية ، فرضت نفسها على الفكر العربي المعاصر . وكانت دعوة صاحب الاستقلال الفلسفي ناصيف نصار ومحاولته في هذا الاتجاه جديرة بالتناول والبحث لما تمتعت به من خصوصية ودقة أدركت قيمة الفلسفة ودورها المستقل والمتفاعل في آن واحد مع ظاهرة السلطة .

ويتميز ناصيف نصار في تناولـه لمختلف المسائل ـ كما نحب أن نشير ـ باللغـة البسيطة الواضحة التي تبتعد عن اللامبالاة والتعقيد ، مع عمق في الفكرة ، فلغته سطح يغريك بالنفاذ إلى لألئ وأنوار عمقه ، التي تحمل في فضاء خطابها هم الواقع وشهوة الاصلاح ورغم إكبارنا لتناول أحد كبار مفكرينا المعاصرين د. ناصيف نصار لمسألة السلطة ونقد النظـام الكلـي وتناولـه لظـاهرة الاختلاف الثقافي والسياسي إنطلاقا مـن مفهوم التسامح كرعاية للتنوع داخل الوحدة على حد تعبير بيزاني ، إلا إننا نرى ضرورة هذا التناول لأهميته كركيزة مهمة في طريق النهضة .

(*) باحث وكاتب مصري

وسنحاول في هذه الورقة تناول النقاط التالية في فكر ناصيف نصار :

١. في نقد النظام الكلي الشمولي.
٢. في حدود السلطة السياسية
٣. السلطة السياسية والسلطة الدينية .
٤. خاتمة : حيوية التجربة الفكرية عند ناصيف نصار.

أولا : في نقد النظام الكلي الشمولي .

يقول ناصيف نصار : "إن النقد الفلسفي للسياسة واجب على الفلسفة وخدمة للسياسة ، وهو واجب أساسي وخدمة جليلة عندما يتعلق الأمر بنقد النظام الكلي"[1] .

إن ناصيف نصار بهمه الفلسفي المستقبلي ، وبهمه الواقعي المجتمعي دائم التناول لإشكاليات العلاقة مع السلطة والسياسة ، ينطلق من الفلسفة برحابتها ومعرفيتها ليمارس النقد ، مفرقا بين النظرة الإيديولوجية والنظرة الفلسفية للسياسة بهدف انفتاح الثقافة السياسية العربية المعاصرة على النظرة الفلسفية إلى السياسة واستيعاب بعض مفاهيمها كالمواطنة ، وبعض مفاهيمها كالديمقراطية إستيعابا حقيقيا.[2]

سنتناول موقف ناصيف نصار من فكرة النظام الكلي التي تشكل - كما يرى - قوام الثقافة السياسية في الثقافة العربية المعاصرة ، وهي تدخلنا لصلب العلاقة بين الفلسفة والسياسة ، النظام السياسي الكلي ، لعل البعض لأول وهلة نظن أنه رديف لفكرة المجتمع الأبوي التي يروح لها العديد من علماء الاجتماع السياسي ولكنه مختلفا عنه عند ناصيف نصار ، فهو لا يركز على الواقع المجتمعي السياسي من ناحية الوصاية والقيود ومدى حضور التعددية السياسية ومفهوم التسامح السياسي فقط كما يفعل علماء الاجتماع السياسي ولكنه يمتد نحو تفكيك وتعرية العقيدة الكلية التي يقوم عليها هذا النظام ، كما أن مدخل ناصيف نصار مدخل فلسفي معرفي ، يستحضر الواقع ويتماس معه ولكنه لا يتحد به كما يفعل علماء السوسيولوجيا السياسية ، وهو في تناوله يحاول الإجابة على الأسئلة بقدر عال من الجلاء والاحاطة ، جلاء المفاهيم ، وتوضيح الفروق الدقيقة بينها، والإحاطة بالفروق بين التجارب السياسية التي وصفت بهذا المفهوم . فهو يلاحظ أن

مفهوم النظام الكلي حين انطباقه على الأنظمة السياسية العربية ، لا تكون نسخة عن أصل في النظام السوفيتي أو النازي ، كما أنه لا يستخدم مصطلح النظام الكلي كما يستخدمه فلاسفة السياسة وعلماؤها في الغرب ، إنما يستخدمه فقط للشيوع الذي يسهل التفاهم من جهة ولقيمته التعريفية وقابليته للانفتاح على حقائق التجارب السياسية العربية وخصوصيتها التاريخية من جهة ثانية [٣] .

كما أن ناصيف نصار يلاحظ أن الأقطار العربية ، بأنظمتها وثقافتها السائدة ، ليست على الدرجة نفسها من انطباق مفهوم النظام الكلي عليها وهو هنا يأتي ملمح الإحاطة والدقة بعد تفجير الإشكاليات وتوليد الأفكار التي يتميز بها المنهج عند ناصيف نصار .. وهذا يصعب مهمة الفيلسوف إذ تتجه الفلسفة في الغالب إلى العموم والكليات ولكننا نتفق مع د. ناصيف فيما بدا له من أن صورة النظام الكلي تجذب جميع البلدان العربية ، وكل واحدة منها تستلهمها بشكل أو بأخر، وتحقق منها ما يتيسر لها بحسب معطياتها وظروفها الخاصة . غير أن هذا واقع تاريخي وليس قدرا محتوما والمهمة الأولى للنقد الفلسفي هي التنبيه إلى تاريخية هذا الواقع وأمكانية تغييره وشروطها النظرية[٤] وفي مقاربته الفلسفية في نقد النظام الكلي يسعى للتحليل النقدي للنمط العام النظام الكلي ، كما يتصوره من خلال تجارب دول متنوعة عبر العالم ، ومنها تجارب الأقطار العربية المعاصرة .

أسس النظام الكلي يرى ناصيف نصار أن النظام الكلي يتأسس على واقع وعلى محاولة نفى هذا الواقع. اما الواقع فانه ثنائية (القطاع العام) والقطاع الخاص فى التشكيل السياسى للمجتمع ، واما محاولة النفى ، فإنها بالضبط محاولة لتغيير العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص بكيفية تؤدى فى نهاية المطاف الى الغاء القطاع الخاص ودمج الأفراد كليا فى الدولة[٥]

ويمتد نصيف نصار بثنائية القطاع العام والقطاع الخاص مدركا جدلية الوجود الاجتماعي الإنساني بين الفرد والمجموع ، مما يطبع الكائن الإنساني بطابع لا نجد مثيلا له في سائر الكائنات. فالرد هو واحد المجتمع ، والمجتمع هو مجموع الفرد ، والقطاع الخاص يشمل حقوق الفرد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية والسياسية ، فكما يحدد القطاع العام خصوصية

المجتمع المستقل (الدولة) عن سائر المجتمعات في مصالحها وحقوقها وحدودها ولا يذيبها في المجموع العالمي المحيط ، فإن القطاع الخاص يحدد الفرد في مجتمعه ولا يذيبه فيه وإن كان جزءا منه ، وبهذا التحديد والتفصيل تتميز الفلسفة عن الايديولوجيا والعقيدة الكلية الشمولية.

وفي تأكيد ذلك يقول ناصيف نصار : "إن ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص تفترض إنقسام العلاقة الاجتماعية للإنسان إلى علاقة عامة ، هي محور العلاقة السياسية وإلى علاقة خاصة ، متفاعلة مع العلاقة العامة بقدر ما هي محتاجة إليها" [٦] فهي ثنائية تضايفية لا تعرف الثبات والجمود ، كلاهما يؤكد نفسه بالآخر وبعلاقته به ، ولكن النظام الكلي في سعيه لإلغاء القطاع الخاص أو دمجه في القطاع العام هو ضد الطبيعة والحيوية المجتمعية والسياسة والثقافية لمجتمع ما ، لكن لماذا يسعى النظام الكلي إلى هذا بعزم وإصرار ؟ يجيب ناصيف نصار بأنه يسعى لذلك للدلالة على شيئين : أولا لنزعة النضالية الواعية التي يحملها النظام الكلي في تكوينه الذاتي وثانيا الشك في إمكانية بلوغ هدفه بلوغا تاما"[٧] فرغم إدراكه لصعوبة بل واستحالة هدفه ، في الدمج الكلي ، إذابة الأفراد في المجتمع والأنواع في الوحدة الخارجة عنها أو قولبتها ، كما تسعى لذلك النظرية القومية أو الإسلاموية في بلادنا ، دون مرعاة لحقوق الأفراد والأقليات ، في إصرار عجيب تمده وتغذيه الميتافزيقا والماورائية ، لذا ركز ناصيف نصار على نقد العقيدة الكلية التي تمثل المبرر الرئيسي لاستبداد النظام الكلي وسعيه الدءوب إلى تأطير جميع النشاطات الاجتماعية في مؤسسات الدولة وأجهزتها أو إخضاعها لها إخضاعا تاما .

ففي المجال السياسي لا يقبل النظام الكلي أن يكون في الدولة نشاط سياسي خارجا عن مؤسسات الدولة العامة ،[٨] فالنشاط السياسي هو نشاط الجماعة السياسية القابضة على هذه المؤسسات وفي مجال النشاط الاقتصادي ، يريد النظام الكلي أن تكون جميع عمليات الإنتاج والتوزيع والتبادل في قبضة القطاع العام أو تحت إشرافه المباشر ، وكذلك في مجال النشاط التربوي والعلمي ، مما يجعل تعلق الأفراد بالدولة - كما يقول ناصيف نصار - أكثر من ارتباط تفاعلي ، بل يصبح تبعية تامة يترجمها النظام الكلي بأنها اندماج تام [٩] مما يعني سيطرة السياسي كليا على الوجود الاجتماعي ، وتسييس كل شئ في المجتمع بصورة مباشرة ، من وجهة

النظر المؤيدة للدولة ، وتحويل القوى الإنسانية في المجتمع إلى قوى متماهية مبدئيا مع سلطة الدولة ، وعمليا مع سلطة الحاكمين ، إنه باختصار - كما يقول - تعطيل للجدلية التي تحرك القوى الإنسانية في المجتمع ، وقوى البحث عن الأحق والأحسن والأفضل والأجمل والأنفع والأشهى ، والأجل والأمجد والأبقى والأكبر .(١٠)

وهكذا يدرك ناصيف نصار مدى أهمية التعددية السياسية والمجتمعية ، فإنه يدعوه دعوة فلسفية طاهرة وظاهرة لرفع كل القيود عن المجتمع المدني والتحلي بمبدأ التسامح السياسي ورعاية التعددية ورفض التوتاليارية . ورغم أن الكلام والتناول قد يبدو تجريديا فلسفيا متعاليا إلا أنه يمس تجاربنا ، ويضيء واقعنا المظلم الذي ترسخت فيه قيم الاحادية والاستبداد والتكفير السياسي والوطني ، مما جعل الوطن العربي عاجزا عن تحقيق التحول الديمقراطي في أغلب بلدانه ، رغم أنه يحيا هذه المحاولة منذ أكثر من قرن، والارتباط بين التنمية والتقدم من جانب والديمقراطية والتعددية من جانب أخر ارتباط وثيق لا ينفصل طرفاه ، خاصة في ظل ما جد في العالم مع النظام العالمي الجديد، ويعرف بأسلوب الحكم الموسع Govrmence الذي تشترك فيه أضلاع مثلث ثلاث : الدولة ومنظمات المجتمع المدني ورأس المال الخاص ، وهكذا تسبق الفكرة عند ناصيف نصار كمفكر مدني ملتزم ومستقبلي ما جد على الساحة العالمية ، وأن كانت تبقى كلماته وأفكاره رحابتها الفلسفية وتعاليها العميق ، ولا أقول أستعلائها على الحوادث الصغيرة والاحداث السريعة التي أخذت عبرها ودروسها واستفادت من تحليلها ولم تقف - كما يقف الكثيرون - عند توصيفها . حول خصائص النظام الكلي يقول ناصيف نصار : "إن الخصائص الرئيسية للنظام الكلي هي الخصائص الثلاث الأتية (١١)

أ - احتكار القطاع العام للنشاط السياسي وهذا يعني منع الأفراد والجماعات أو الجمعيات من مزاولة النشاط السياسي بكيفية حرة ، وربط مزاولته بالانتساب إلى الجماعة المسيطرة على مؤسسات الدولة واجهزتها .

ب - ارتكاز الحكام المسيطرين على مؤسسات الدولة وأجهزتها والمحتكرين للنشاط السياسي ، على عقيدة كلية تبرر احتكارهم للنشاط السياسي وامتداد سيطرتهم إلى سائر النشاطات في المجتمع .

جـ- توسيع نطاق القطاع العام ، بحيث يصبح شاملا لكل الوظائف في الوجود الاجتماعي للأفراد ، وممتدا إلى جميع أفراد الدولة ، وهذا ما يمكن تسميته دولنة المجتمع.

فالخاصية الأولى هي الشرط الضروري لقيام النظام الكلي ، وحصولها يؤذن بإمكانية اتجاه النظام السياسي نحو النظام الكلي ويكون هذا الاحتكار ضربا من ضروب الاستبداد والبسيط الذي يركب ويتعقد بوجود العقيدة الكلية ، التي تكون دينية أو أيديولوجية وفي هذا السياق يشير إلى ما اشترطه عالم الاجتماع السياسي الفرنسي ريمون أرون عندما درس الظاهرة التوتاليتارية من عنصري الحزب السياسي والأيديولوجية التي يندفع بها الحزب السياسي في سيطرته الكلية على الدولة والمجتمع . ولكن نصار[١٢] يرى أن النظام الكلي لا يقتضي بالضرورة أن يكون أهل الحكم عبارة عن حزب سياسي بالمعنى الحصري ، فالاحزاب السياسية تنظيمات متجذرة في بعض الدول، ويمكن أن تكون إحدى الوسائل لتحقيق النظام الكلي .

وعن دور العقيدة الكلية التي قد تكون أيديولوجية أو دينية ، والتي هي المبرر لسطوة الحكم وشمول السيطرة على المجتمع ، مما يوجب التحليل النقدي لها وعلى دورها في بنية النظام الكلي وروحه العامة .

فهي كلية بمعنى أنها تدعي أنها تشمل جميع شئون الإنسان في المجتمع وفي علاقاته بالعالم من جهتي الوجود والواجب ، وتؤكد أنها العقيدة النهائية التي ما بعدها عقيدة ، أي أنها تملك الحقيقة المطلقة ، وهذا يذكرنا بثنائية العنف والمقدس عند أركون، فاعتقاد تملك الحقيقة المطلقة يولد تقديسها مما يولد العنف دفاعا عنها وهجوما على مخالفتها . وهي تتحرك في اتجاه تشكيل المجتمع تشكيلا شاملا ، بتفرد واستعلاء يولد تسلطها ، مما يعطي الجماعة الحاكمة بها الحق في احتكار القوة المسلحة ، من حيث أنها مؤتمنة على سلطة الدولة ، والحق في احتكار وظيفة

التفكير والاقناع ، مما يفتح الباب لمختلف أنواع الاقتران بين القوة والاقناع ، كاستعمال القوة تارة، واستعمال الاقناع تارة أخرى ، أو كاستعمال الاقناع بالقوة بدلا من استعمال قوة الاقناع.(١٣)

ثم يتابع نصار أسئلته أو مساءلته للعقيدة الكلية في النظام الكلي القيمة النظرية لها مستدعيا التاريخ الذي لم يثبت فيه أن عقيدة ما برهنت على شمولها التفسير الكامل لدنيا الإنسان وتجربته في العالم لأن الإنسان حسب وضعه في العالم لا يسمح له بالنظر إلى نفسه والعالم إلا من زاوية جزئية ومن نقطة معينة ، والمواقف الايمانية بالدين والايديولوجية تتعدى وترفض أضواء العقل وحججه(١٤).

ومن ثم يرفض ناصيف نصار وهم العقيدة الكلية ، إيمانه بحقيقة التطور التي هي أول سنن الوجود، والتاريخية التي هي أولى بديهياته ، دور الفلسفة السياسية ومهمتها في نقد النظام الكلي هي التنبيه إلى تاريخية النظام الكلي (عقيدة وتجربة) وإمكانية تغييره وشروطها النظرية(١٥).

ويدحض ناصيف نصار حجج الذين يتمسكون بالعقيدة الكلية والتي تتلخص في :

١- ضرورة العقيدة للدولة ٢- وحدة المجتمع وتماسكه

العقيدة تعطي للمجتمع والدولة نظام القيم المطلوب ، والحجة الثانية تقول بأن سيادة العقيدة الكلية في الدولة والمجتمع هي أفضل السبل لتأمين وحدة المجتمع وتماسكه ، إذ أن العقيدة الكلية تقوم على وحدة الحقيقة ووحدة النظرة إلى الحقيقة ، وهاتان الحجتان - كما يذكرنا ناصيف نصار - لا يصمدان أمام الفحص الدقيق لأن ما يرونه الحكام خيرا مشتركا قد يرى البعض غيره ، فإذا كانوا يتمتعون بحق تطبيق تفسيرهم للخير المشترك في الدولة فإنهم لا يتمتعون وحدهم بحق التفكير في هذا الخير المشترك، كما أنهم قد يتغيرون وتتغير معهم العقيدة الحاكمة ، وتظل الدولة ، فعامل العقيدة - ترفضه حقيقة التاريخ ، كما ترفضه حجة العقل . أما الحجة الثانية فيدحضها ناصف نصار بسهولة قائلا إن سلطة الدولة سلطة سياسية وليست سلطة إعتقادية ، ولا يضيرها تعدد العقائد السياسية وغير السياسية في المجتمع الذي تشخصنه سياسيا ، فالتعدد العقادي

طبيعي في كل المجتمعات السياسية والمشكلة هي مشكلة تنظيمية حتى لا يمتد تأثيره ويهدد سلامة المواطنين .

وفي خاتمة بحثه رأى ناصيف نصار أن الفلسفة الحريصة على حريتها وفاعليتها المستقلة ، لا تؤيد النظام الكلي . وذلك على الأقل لسببين عامين : الأول هو أنه لا يفسح في المجال الثقافي الذي يشكله لدور خاص للفلسفة، والثاني هو أنه يقوم على تفسير خاطئ لنطاق سلطة الدولة في المجتمع ، والنظام الكلي يسعى لتحويل سلطة الدولة محدودة النطاق إلى سلطة غير محدودة النطاق ، مما ينزع عن هذه السلطة صفة الشرعية التي تتمتع بها حسب طبيعته ويصبغها بالسيطرة التسلطية التي هي لب البعد في العلاقات الاجتماعية ، و من هنا يأتي عداء هذا النظام للفلسفة والانفتاح مصدر الحق والخير والعدل والحرية وهكذا يقف مفكرنا ناصيف نصار مع الحريات والانفتاح السياسي ، ويقف ضد الأصولية والشمولية السياسية والدينية ، وهو موقف مبدئي عنده يجعله أيضا ضد الدوجما [17] والتعصب [18] ومرحبا بالاختلاف والتنوع والتعددية واحترام الاختلاف . لذا كان مفكرا مدنيا وفيلسوفا إصلاحيا من الطراز الأول ، ونقصد بالمفكر المدني ذلك المفكر الذي يؤسس للمواقف والاصلاح ، ويرد المسائل إلى مبادئها الأوائل بروح مدنية تعتمد التسامح وروح الاختلاف واحترام المختلف ونسبيه الحقيقة واحترام المجتمع المدني وتنشيطه [19] وتقدير دور المرأة ورعاية حقوقها.

ثانيا : في حدود السلطة السياسية .

في تأصيله وتأسيسه لمنطق السلطة رأى مفكرنا ناصيف نصار بنهجه وأسلوبه الخاص ، أن السلطة لا تكون سلطة إلا إذا اكتسبت الشرعية والحق في الأمر ، وبالتالي على المسئولية في مقابل الطاعة الواجبة ، فهي ليست سيطرة ، لأنها تقوم على الاعتراف بأن الطرف الذي يقع عليه التأثير كائن يتمتع بالحرية كالطرف المؤثر ، بينما تتجه القدرة كسيطرة إلى إنكار هذه الحرية وإلى التعامل مع موضوعها كشئ .

ويعنينا مما تناوله ناصيف نصار في هذا الكتاب القيم حديثه عن الحدود التي يجب ألا تتعداها السلطة السياسية ، لأنه لا سلطة مطلقة إلا للكائن المطلق ، فكل سلطة في دنيا الإنسان

سلطة نسبية ومحدودة ونفي الإطلاق لا يعني نفي التمام ، فالسلطة المطلقة قد تكون تامة أو غير تامة [٢٠] ولا شك أن تعيين الحدود الفاصلة بين ظاهرات الكيان الإنساني صعب جدا - كما يذكر نصار - لشدة التداخل ودقته بينها .

وعلى عادته ينطلق ناصيف نصار في دقة وإحاطة بالغة بجلي المسألة ، بطرحه تصورا لحدود السلطة السياسية يشتمل على المبادئ الآتية [٢١] :-

المبدأ الأول : لا يحق لسلطة الحاكم التماهي مع سلطة السلطة .

المبدأ الثاني : لا يحق للحاكم احتكار النشاط السياسي في المجتمع.

المبدأ الثالث : لا يحق للدولة إنتهاك الحقوق الطبيعية لأفرادها

المبدأ الرابع : لا يحق للدولة إنتهاك حقوق الدول الأخرى ، وبخاصة الدول المجاورة ، وحقوق الأسرة الدولية والنوع البشري.

المبدأ الخامس : لا يحق للدولة التدخل ، فرضا أو منعا ، في ميادين السلطات غيرالسياسية ونشاطاتها إلا للمحافظة على الأمن والنظام العام في المجتمع .

ثم ذهب في تفصيل هذا التصور الدقيق والإنساني الذي يراعي حقوق الإنسان الطبيعية ، ويعي دور الحاكم وسلطته وحدوده كما يعي دور الدولة وسلطتها وحدودها، ويحذر من التماهي بينهما تحت أي دعوى ، لأن ذلك بداية الاستبداد وانبثاقه في مجتمع ما، حينما تختزل كل التنوعات في إحادية ما ، تحت دعوى الحق والمصير والأمن القومي أو غيرها من الدعاوى ، ثم تختزل في شخص حاكم وكاريزما يجد له ما يبرر كل أفعاله ، وتكون الدولة وأجهزتها في يده سوطا يقود به المجتمع أو يرعب به المختلفين معه.

ويكشف نصار فى عمق فلسفى عن الرغبة من هذا التماهى قائلا فليست نزعة التماهى مع سلطة الدولة سوى تعبير من الحاكم عن ارادة تحرير نفسه من سلطة اعلى من سلطته، بهدف استتباع الشعب واستغلال واستبعاده.[٢٢] انه من اقنعة ارادة السيطرة .

ودعوة وتاكيد للمشاركة السياسية التى هى حق وواجب اجتماعى وفردى ، يدعونا ناصيف ناصار الى انه ينبغى الاعتراف بان الاختلاف فى الراى ظاهرة طبيعية فى حياة المجتمع السياسي المستقل ، وبان المشكلة الحقيقية التى يواجهها كل مجتمع سياسي مستقل هى مشكلة استيعاب الاختلاف وضبطه وتنظيمه بشكل يضمن لافراد الشعب حرية التفكير والتعبير والمبادرة السياسية.[٢٣] وهكذا يحضر مفهوم التسامح السياسي كرعاية للتعددية وشرط للحيوية السياسية فى مجتمع ما ، فلا يمكن ان يطلب من رد مجتمعى ما ان يمارس حقه وواجبه فى المشاركة فى الشان العام فى ظل قيود سلطوية لحرية الراى والتعبير السياسي او الفكرى، رغم ان هذا الاختلاف بين راى الفرد والحاكم اختلاف طبيعي، لان التنوع والاختلاف سنه من سنن الطبيعة فى الكون ، وفى ظل تماهى الدولة وسلطتها مع سلطة الحاكم تحت اغراءات السيطرة تنتهى مشروعية المعارضة والاختلاف السياسي ويحضر النظام الكلى والاحادية السياسية او التعددية المقيدة لذا لا يمكن - كما يقول نصار شرعته المعارضة الا بقدر ما ينتصر منطق السلطة على منطق السيطرة فى عملية الحكم[٢٤]. كما يعيب نصار على هذا الحاكم صاحب السلطة (وما أكثرهم في بلادنا العربية)الذي يفسر كل معارضة لحكمة بلغة العصيان أو التمرد أو الثورة إذ يدل ذلك على أن سلطانه ضعيف، وعلى أنه لا يقوى على المحافظة على السلطة وفقا لإرادة المجتمع الحرة[٢٥].

ويعتني نصار أعتناء خاصا بمسألة الحقوق فهو يركز على حقوق الإنسان وفي مقدمتها الحق في العمل السياسي (حق المشاركة السياسية) وأيضاً الحقوق الطبيعية من الحق في الحياة والسلامة الشخصية الذي يراه حدا أمام سلطة الدولة لا يحق له المساس به ، وهو يرحب بالحركة العالمية لحقوق الإنسان التي نبعت وتشعبت حلقاتها من بروتوكلات وإعلانات وجمعيات ومنظمات تعمل في مجال الدفاع عنها أو نشرها أو رصدها. وإن كان يلاحظ مفكرنا المدني ناصيف نصار أن الوعي العملي بهذه الحقوق لا يزال متخلفا في معظم دول العالم ، ويرجع ذلك إلى تأخر الوعي العملي بهذه الحقوق عن الوعي النظري ، وإلى تقاعس الحكومات وتلاعبها من جهة ثانية ، وإلى ثنائيات عميقة على صعيد الوعي النظري نفسه من جهة ثانية.[٢٦] وهو يحمل الدولة تجاه هذه

الحقوق مسئولية مزدوجة ، فهي من جهة احترام ومن جهة أخرى التزام ، وفي هذه المسئولية يتبين الفرق بين الموقف المبدئي والموقف العملي .

كما أنه يناقش فكرة فلسفية سارت في الأونة الأخيرة فيما يعرف بالشرعية الدولية أو إقامة مرجعية سياسية عالمية تكون مسئولة عن السلام العالمي والاهتمام بالخير المشترك للبشرية جمعاء ، تنظيما وتدبيرا وإنماء . فهذه الفكرة - كما يسجل نصار - ليست جديدة تماما فهي قديمة فأحلام توحيد العالم سياسيا موجودة في تاريخ الفتوحات الكبرى والإمبراطوريات العظمى ولكن الجديد هو انطرحها بعد استتباب الامر لنظرية سيادة الدولة القومية ، وتقتضى تحقيق موضوعها عن طريق العقل والحرية ، لا عن طريق الفتح والسيطرة . وعن فكرة اقامة دولة عالمية احادية واحدة يرى نصار انها ليست مستحيلة ولكنها اقل امكانا بما يتصوره جاك ماريتان فى كتابه "الإنسان والدولة" فهى اقصوية ولكن اقصويتها لا تعنى الاستحالة المطلقة ولكن يشترط لها المساواة بين البشر والعدالة للدولة التى ترعاها ويحفظ نصار للسلطة المعرفية خصوصيتها بحكم انها حق تقرير الحقيقة واعلانها ، فلا يجوز للسلطة السياسية ان تصدر أحكاما عن الحقيقة ، كما لا يجوز للسلطة المعرفية ان تصدر تشريعا ت هى من حق الإرادة السياسية ، وهذا جزء من مشروع مفكرنا فى الاستقلال الفلسفي ، فالفيلسوف يكشف الحقيقة الوجودية ويحددها كما هى ممكنه بالقوة ، اما الحاكم فهو الذى يصدر التشريعات ويحدد القوانين والممكن الاجتماعى بالقوة وبالفعل – ولكن هذا لا ينبغى احترام السلطة السياسية للسلطة المعرفية وتقدير الحاكم للفيلسوف والمثقف وتوجيهاته .

ثالثا : السلطة السياسية والسلطة الدينية

فى البداية يحدد ناصيف نصار الاطار للتفاعل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية الذى يتاسس على مقولة الدنيوية ، فالاولى سلطة دنيوية من الفها الى يايها ، دنيوية المصدر ودنيوية الغاية فمصدرها لا يتعدى طبيعة الوجود الاجتماعى ، بغايتها لا تتعدى الشرط الاجتماعى لسعادة الانسان فى هذه الدنيا [٢٦] اما السلطة الدينية فهى غيبية المصدر والغاية وهذا لا يعنى انها لا تبالى بشئون الدنيا فهى موجودة بها واقعا وقيمة ، اما السلطة السياسية فالدنيا هى مقصدها

وغايتها الوجود الاجتماعى أي السعادة ، لا الخير الاخروى او الحياة الاخرة .وفصل ناصيف نصار فى ما يندرج تحت السلطة الدينية ، والفارق بين سلطة رجل الدين وسلطة الدين تلك الثنائية التى توازى ثنائية الدولة والحكم، وكثيرا ما تمناها السلطان فيتحد خطاب البشر و رجال الدين . وتتماهى مع سلطة الدين نفسه وتنال ما يناله من الأيمان والتقديس .

والعلاقة بين الحاكم السياسي وقادة الجماعات الدينية هو وجه من وجوه التفاعل المتعدد بين السلطة السياسية والسلطة الدينية فقد يندمجان وتصبح السلطة السياسية مظهرا من مظاهر السلطة الدينية أو فرعا من فروعها ، ويصبح الحاكم السياسي هو نفسه الحاكم الدينى الذى يكون فى النهاية كما كان يدعى بعض الحكام الدينين ظل الله فى ارضه، وهو ما يسمى الثيوقراطية . او الدولة الدينية . وهذه الدولة – كما يذكر نصار – لايزال لها حضور وتاثير فى المتخيل السياسي للبشرية بوجه عام وفى بعض دول الشرق بوجه خاص[٢٧] وهى كما اسلفنا القول فى مبحثنا عن النظام الكلى نظام كلى يلغى الاختلاف ويرفضه التسامح ويضاد الاجتهاد والعقل .

والايمان بالله يختلف بين البشر ، لان الله غيب وليس شهودا ، فهو تجربة روحية وسلوكية . تعرف الفرض والاكراه ، ولكل سلطة ملازمة لطبيعة الإنسان او لطبيعة وضعه فى الدنيا منطق او نظام خاص بها ، لا يمكن للأيمان الدينى كعقيدة كلية ان يخالف منطقها او يغير من نظام أشيائها [٢٨].

فالدولة الدينية هى نفى لدولة الانسان الطبيعى الحي المتفاعل العلمي أو هي - كما يقول نصار- سلطة سياسية تتماهى مع الدين وسلطته لاغراض سياسية اسيتدادية. ويذكر نصار انه يستحيل ان يبقى معتنقو دين ما على وحدة نقيه فى الانتماء الدينى او المذهبى وان يكون هذا الانتماء متطابقا مع اختيار حر عندهم جميعا ، ويبطلا لتاثير الانتماءات الدنيوية التى يطرح نفسه فوقها ، لان الوضع الطبيعى للدولة التاريخية هو وضع التعدد فى الأيمان الدينى او المذهب عند أعضائها.. وهذا الإصرار على التوحيد القسري وعلى الالتحاق الدينى ينتج القهر والظلم والاستبداد وعدم المساواة بين المخالفين فى العقيدة اساسا أو المخالفين فى المذهب الدينى ، وهنا يحضر التاريخ من خلف كلام نصار ليؤكده ، فمذابح الشيعة فى الدولة العثمانية .او مذابح السنة فى المقابل فى

عهد الدولة الصفوية مازال مذكورا ، او ما شهدته بعض مناطق الوطن العربى من قهر للاقلية المسيحية فى المهد سلطة الاتراك ، خاصة فى الشام ، وفى مصر فى بعض الاحيان . من قبل بعض جماعات الاسلام يحضر خلف كلام مفكرنا الكبير وان كان لا يذكره . فيتحول الاختلاف الدينى الى اختلاف حقوقى وسياسي فتنتفي الحرية والمساواة لكل مواطن حقوق المواطنه كما ان الدولة الدينية، انطلاقا من مرجعيتها ، تقبل ذلك فى تشريعاتها المتميزة والاستعلائية . وقد استقرأ نصار حجج أنصار هذه الدولة قديما فكريا وتاريخيا (الاشعري وعهد اردشير) واخضعها للتحليل النقدى واشكال التالحف العديدة بين الدين والسياسة ، ويدعو أي حاكم يجد نفسه مضغوطا بين ضميره الاجتماعى وضميره أو ايمانه الدينى فاما ان يخرج من المشكلة المطروحة بتسوية مرضية، وإما أن يخرج من الحكم. وهكذا يقف مفكرنا مع الانفتاح والتاريخية والقلق المعرفي المدرك، بعيدا عن الدوجماطيقية أو أيديولوجية، مع النظام المنفتح غير الكلي أو المنكمش، وقد أتت تقود للاصولية والدولة الدينية فكرا او نظاما فى اعلى درجات الموضوعية والتطوير

خاتمه : ناصيف نصار نموذج المفكر المدنى :-

ان مفكرنا ناصيف نصار مجهد فى تتبعه ، بقدر ما هو جديد وجاد بحثه وتناوله، يرتفع بك نحو السماء ، ليثبت اقدامك فى والارض ، أو يسويها لك ، مصادر فكر متنوعة تجد خلفها التاريخ والفلسفة والتراث العربى الفلسفى ، كما تجد الوعى لمستجدات الحاضر والثقافة العالمية ، لكن هم هذا المفكر الفريد وسبحه فى سماوات الفكر ، ومواقفه المبدئية والعملية تجعل منه مثقفا مفكرا مدنيا من الطراز الاول ، يستحق التناول الدائم والمستمر ، فى رحابة فكره وسماحة رؤيته ، وبناء منطقه ، وعى الحقوق العام ، الذي يعتني بحقوق الانسان الطبيعية ن والمبدئية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وحقوق المواطنة ن وهو فى نقده الدائم للكليانية والايديولوجية يسعى لذلك ، ولكن تبقى كلمة اعجاب اخيرة اهديها لهذا المفكر الكبير الذى اتشرف بمعرفته وتتبع مشروعه والتى اورثتنا قناعة انه يستحق الكثير والكثير فى ظل أزمتنا الفكرية والحداثية العربية المعاصرة .

الهوامش

(١) التفكير والهجرة من التراث الى النهضة العربية الثانية . ناصيف نصار – دار النهار بيروت ط١ سنه ١٩٩٧ ص١٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص١٢٤ .

(٣) المصدر السابق ص١٢٥ .

(٤) المصدر السابق ص١٢٦ .

(٥) المصدر السابق ص١٢٦ .

(٦) المصدر السابق ص١٢٨ .

(٧) المصدر السابق ص١٣٠ .

(٨) المصدر السابق ص١٣٠ .

(٩) المصدر السابق ص١٣١ .

(١٠) المصدر السابق ص١٣١ .

(١١) المصدر السابق ص١٣٢ .

(١٢) المصدر السابق ص١٣٣ .

(١٣) المصدر السابق ص ١٣٧ .

(١٤) المصدر السابق ص ١٣٩ .

(١٥) المصدر السابق ص١٢٥ .

(١٦) المصدر السابق ص ١٤٨ .

(١٧) راجع المصدر السابق "في نقد التعصب " ص ١٧١ .

(١٦)راجع المصدر السابق اشارات في نقد الاصولية ص ٢٥٥ .

(١٨) حول مفهوم المجتمع المدني ص ١٩٥ .

(١٩) منطق السلطة ص ٩١ .

(٢٠) منطق السلطة ص ٩١ .

(٢١) منطق السلطة ص ٩٢ ، ٩٣ .

(٢٢) منطق السلطة ص ٩٣ .

(٢٣) منطق السلطة ص ٩٦ .

(٢٤) منطق السلطة ص ٩٧ .

(٢٥) منطق السلطة ص ٩٨ .

(٢٦) منطق السلطة ص ١٤٣ .

واقعية ابن خلدون عند ناصيف نصار

صلاح الدين عبد الله[*]

يمكننا أن نزعم أن الدكتورناصيف نصّار واحد من أولئك المفكرين المعاصرين الذين أفضى بهم القلق المعرفي إلى محاولةٍ مجهدة لتأسيس نظرة شمولية وواقعية الجذور والثمار معًا، إلى حدّ أنها ربما تعني نفسها بتسخير بعض المعارف التي أنتجها مفكرون عاشوا في عصور سابقة لخدمة بعض قضايا الحاضر، ولهذا فقد كان طبيعيا أن يقول: "إن الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة"[1].

وقبل أن نخوض في تفاصيل معالجة ناصيف نصار لفكر ابن خلدون الواقعي يجب أن نقدّم ولو بعض النظرات الجزئية المستخلصة من فلسفة ناصيف نصار على العموم، والتي يمكن أن تبرّر معالجته للفكر الواقعي عند ابن خلدون. أي أن هذه الدراسة لم ترد بغرضٍ كميٍّ تكثيريّ، بل هي مبررة ومطلوبة في ضوء السياق العام لاتجاهاته الذهنية التي هي صدى طبيعي لهمومه المعرفية.

على أننا بهذا لا نسقط تصوراتنا المسبقة على فكر الرجل ونتاجه، إذ يقرر هو نفسه ضرورة هذا السلوك في الحكم على أي فيلسوف عربي معاصر، وذلك عن طريق تحليل العلاقة بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة، ونلاحظ هذا جليا في قوله: "إن العلاقة بين مؤرخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة مختلفة نوعاً عن العلاقة بين الفيلسوف وتاريخ الفلسفة. وقد يخفي ذلك على بعضهم، فيظن أن التاريخ للفلسفة شكل من أشكال التفلسف. وهو في الحقيقة عملٌ علميّ، له

---

[*] كاتب وباحث مصري.

شروطه الخاصة كجزء من التاريخ العام للفكر البشري، ويمكن أن يكون مصحوبًا بموقف فلسفي أو صادر عن نزعةٍ فلسفية، إلا أنه ليس في حد ذاته عملا فلسفيا.

إن التمييز بين موقف الفيلسوف وموقف المؤرخ من تاريخ الفلسفة شرط ضروري لتوضيح وضعية الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، وتحليل مواقف الفلاسفة فيها من تاريخ الفلسفة عمل ضروري لتعيين المهمة التي ينبغي لنا الاضطلاع بها، وفي الواقع، يتقرر مفهوم الفلسفة وتتحدد مهمتها عند الفيلسوف في العالم العربي المعاصر من خلال حله لمشكلة علاقته بتاريخ الفلسفة. وبسبب الارتباط العميق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الحضارة، يكون هذا الحل جزءًا من موقف عام من مشكلة الحضارة"[٢].

ولا يكتفي الدكتور ناصيف نصّار بالربط بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الحضارة بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يريد أن يهب التاريخ جذوة الحاضر بحيث يسهل تلمس عناصر الجدلية الكامنة بين التاريخ والحاضر. ليصبح الحاضر بصمة من بصمات التاريخ، كما كان التاريخ نبوءةً بهذا الحاضر "نحن كائنات تاريخية، هذه هي الحقيقة التي ينبغي أن نتعمق في فهمها إلى أبعد الحدود الممكنة، كل شيء في وجودنا متعلق بها، وكل حركة من حركاتنا تعبيرٌ عنها. التاريخ هو الوسيط الأكبر بين وجودنا الشخصي ووجودنا الطبيعي. علينا إذن أن نبذل من الجهد للإحاطة بمشكلاته وكشف رموزه وأسراره، بقدر ما نبذل على صعيد علوم الطبيعة. لقد زال ذلك الانسجام القديم بين الإنسان والطبيعة، وأصبح الإنسان كائنا متصارعا مع الطبيعة ومع نفسه، أي مع الطبيعة والتاريخ"[٣].

وليس معنى ذلك أن التاريخ يمثّل الكلمة الفاصلة الوحيدة التي تهب الواقع ملامحه المميزة؛ لأن هذه الملامح في حدّ ذاتها بحاجة إلى قراءة متأنية لها ولما وراءها. ولعل هذا الموقف هو الذي أملى على ناصيف نصّار الترفع عن مجرّد الاكتفاء بمعطيات الفلسفة الوضعية تلك التي تؤذّن بحياة العلم المادي وموت الفلسفة؛ ونحن نرى ذلك بوضوح من خلال انتقاد الدكتور ناصيف نصّار لأحد روّاد النهضة وهو شبلي شميل الذي يقول: "إن الفلسفة وإن كان

لا يزال لها بعض معنى اليوم فإنها ستصبح مبتذلة في مستقبل الأيام. فالمستقبل اليوم للعلم والعلم العملي وحده فقط" إذ يرى الدكتور ناصيف نصار أن هذا الاتجاه إنما "يدل ... على ضيق الأفق وانحصاره عند فيلسوف النشوء والارتقاء. فالعلم لا يكون دون نظر ونظريات، والنظر الفلسفي في الكون والإنسان أسمى تعبير عن محاولة الإنسان للفهم والتعليل. ومادام العلم لم يشبع رغبة الإنسان في التطلع إلى المطلق والنهائي، فإن الفلسفة ستبقى صاحبة المعنى الأكبر"(٤).

ومع ذلك فإن الرغبة في التطلع إلى المطلق والنهائي لا يمكن أن تكون بديلاً عن التفكير العلمي ولا تتطلب بالضرورة قطع النظر في مشكلات الواقع العملية على كل المستويات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، إذ إن الفلسفة ليست نقيضا للعلم ترتبط به وجودًا بعدم وعدمًا بوجود، بل إن العلاقة بين الفلسفة والعلم يمكن أن تكون نموذجًا للعلاقة الجدلية "التي يمكننا أن نرى انعكاساتها في علاقات جدلية أصغر حجمًا، - إن صح التعبير - بين "العقل والإيديولوجية"، على سبيل المثال وليس معنى ذلك أن "الأيديولوجية" هي الترجمة الحرفية "للاعقلية" أو أنه يمكن بحث هذه العلاقة الجدلية خارج إطارها المجتمعي. "إن جدلية السيطرة بين العقل واللاعقل في كل مجتمع وكل حضارة في عصرنا محكومة أو على الأقل، مقترنة بجدلية السيطرة بين الدول والحضارات على الصعيد العالمي.

في هذا الإطار، تحتل العلاقة بين العقل والإيديولوجية مكانة عالية وتتخذ أهمية بالغة. إذ إن الإيديولوجية شكل من أقوى وأعم الأشكال المفتوحة لتأثير اللاعقل في مجتمعات عصرنا. والتفكير فيها دفاعاً عن العقل، ينبغي أن يتجاوز النزعة التي لا ترى من اللاعقلانية الإيديولوجية سوى ما تجلى في النازية وفي الستالينية، كما ينبغي أن يتجنب إغراءات التصور المبني على فكرة نهاية الإيديولوجية، وهو تصور خاطئ يقوم في أحدث صيغة له على اعتبار سقوط إيديولوجية شمولية معينة نهاية لكل الإيديولوجيات ولكل تفكير إيديولوجي. الإيديولوجية تنتشر، بشكل أو بآخر، في معظم المجتمعات المعاصرة وتتحدد وتتلون بخصوصياتها، وتؤثر

في سلوك الأفراد والجماعات فيها، بحيث يمكن القول، من وجهة الموضوع الذي يهمنا، بأن حرية نشاط العقل مرتبطة بما تسمح به الأيديولوجية بوصفها منظومة فكرية اعتقادية سائدة، وأداة رئيسية من أدوات السلطة الحاكمة، وموجهًا من موجهات العلاقات بين الدول"[٥].

إن هذه العلاقات الجدلية بأنواعها يمكن أن تكون مثار لبس وسوء فهم في أحيان كثيرة، وربما يرجع السبب في ذلك إلى أنه لا يمكننا تحديد خصائص الموضوعات تحديدًا قاطعا بالمقدار الذي تتطلبه الأشكال العقلية الصارمة من ناحية، ولأن العلاقات الجدلية ذاتها تستدعي موضوعات أخرى لها خصائص مختلفة بغرض توضيح طبيعة العلاقة من ناحية أخرى. "فالحدود بين العقل و الإيديولوجية لها خصائص تختلف عن خصائص الحدود بين العقل والدين، أو بين العقل والهوى، أو بين الإيديولوجية والأسطورة، أو سوى ذلك من وظائف الروح الإنساني وتجلياته، إنها حدود تعني الفصل، ولكنه فصل لا يمنع التداخل، وهي على أي حال، موضوع نزاع مفتوح، ما دام الاتفاق حولها غير قائم بصورة جدية مقبولة على نطاق واسع. إنها إذن حدود متحركة بحسب ما يستقر عليه التنازع بين العقلانية وبين الإيمانية و الإيديولوجية"[٦].

في صحبة ابن خلدون:

في ضوء هذه الرؤية القادرة على تحديد ما يجب أن ينفصل، وما يمكن أن يتداخل تحت سمات منهجية محددة، يتعامل الدكتور ناصف نصّار بنظرة تحليلية مع نتاج "ابن خلدون" دون أن يعزله عن سياق عصره من ناحية، ودون أن يعزله عن مشكلات عصرنا الحاضر من ناحية أخرى، خصوصًا ما يتعلق من هذه المشكلات بفلسفة التاريخ والاجتماع. وقبيل الدخول في تفاصيل هذا الموضوع، يجب أن نقرر نقطتين مهمتين:

أ - لم يكن ابن خلدون نسيج وحده في دراسة الاجتماع وفلسفة التاريخ حتى داخل التراث الإسلامي نفسه، فما أيسر أن نعثر عن نظرات ولو مبعثرة في هذا الإطار لدى الفارابي والتوحيدي، والطرطوشي، والماوردي ، وإخوان الصفا، وابن قيم الجوزية، وغيرهم. لكن الذي

ميّز ابن خلدون من أقرانه هو أن موضوعي "الاجتماع" و"فلسفة التاريخ" كانا يمثلان قطبي النقطة المركزية في وعيه - ولا شكّ أن انصراف الوعي إلى أي موضوع من الموضوعات يحدث تراكمًا في الخبرة، بحيث يستطيع المفكر أن يبلغ من موضوعه أبعد مما بلغه السابقون. وهو ما يفضي بنا إلى النقطة الثانية.

ب - لقد أذهل نتاج ابن خلدون الاجتماعي - خصوصًا في المقدمة - كثيرًا من المفكرين المعاصرين إلى حدّ أنهم تعاطلوا المقدمة من كلّ جهة فجاءت نتائج أبحاثهم متباينة أشد التباين. بل إن منهم فريقًا أبوا إلا أن يسقطوا تصوراتهم المسبقة على المقدمة بحيث حملّوها ما لا تحتمل، ففي سنة ١٩٣٢ نشر محمد فريد وجدي تحت عنوان "ابن خلدون في الميزان" مقالا في مجلة المقتطف بمناسبة مرور ستمائة عام على ميلاد ابن خلدون، وجاء مقاله مجموعة أخطاء سواء في ذلك ما حكم به على ابن خلدون وما استخلصه من مقدمته، وبعد ذلك بعام نشر الدكتور محمد صالح (عميد كلية الحقوق الأسبق) تحت عنوان "التفكير الاقتصادي العربي في القرن الخامس عشر" ثلاث مقالات في مجلة "القانون والاقتصاد" خصص المقالتين الأخيرتين منه لدراسة آراء ابن خلدون في هذا الصدد.

وقد جانب الدكتور محمد صالح التوفيق في معظم ما كتبه في هذين المقالين. فقد حمّل فيهما أقوال ابن خلدون ما لا تحتمله ونسب إليه آراءً لم يقل بها، واستنبط من بحوثه في الدين والسياسة والاقتصاد وعمران المدن والقرى ما لا تؤدي إليه هذه البحوث. ولا نجد مثلا لتباين الاتجاهات حول مقدمة ابن خلدون خيرًا من هذين المثلين:

أ -عام ١٩٦٢ نشر الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي مقالا في مجلة "منبر الإسلام" تحت عنوان"ابن خلدون وعلوم الحديث".

ب -في أحد أعداد مجلة الطليعة كتب الأستاذ نجاتي صدقي مقالاً تحت عنوان "عبد الرحمن بن خلدون، أول فيلسوف عربي يحاول تفسير التاريخ ماديّ".

ونحن لم نسق هذه المعلومات بأيّ غرض ببليوجرافي، بل قصارى ما نذهب إليه أن أيّ مفكر متأخر زمنيا سوف يجد كثيرًا من العنت حين يُقدِم على دراسة ابن خلدون بعد هذا الكرام الضخم من الدراسات العربية والأجنبية.

من هنا تبرز قيمة الدراسة التي كتبها الدكتور ناصيف نصار عن ابن خلدون والتي كتبها تحت عنوان "الفكر الواقعي عند ابن خلدون : تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه". والملاحظ أن هذه الدراسة قد كُتبت ونشرت بالفرنسية سنة ١٩٦٧م، وترجمت بعد ذلك إلى الإسبانية سنة ١٩٨٠م، ولم تحظ بالترجمة العربية التي قام بها الدكتور ناصيف نصار نفسه إلا عام ١٩٨١.

وأول ملاحظة شكلية تسترعي الانتباه في هذه الدراسة أن عدد المراجع الأجنبية يزيد على عدد المراجع العربية بأكثر من عشرين مرجعا؛ وهو أمر له دلالته، إذ يمكن أن نعتبر الاعتماد على هذا العدد الكبير من المراجع الأجنبية محاولة من المؤلف لوضع فكر ابن خلدون داخل سياق الفكر العالمي.

وقد قسم الدكتور ناصيف نصار دراسته إلى "مدخل" وبابين رئيسيين تناول في المدخل "نشوء المشكلة وبنيتها" وقد تضمن هذا المدخل ثلاث نقاط أساسية هي:

١ - ملاحظات منهجية ٢ - المعرفة والسلطة. ٣ - المشكلة.

أما الباب الأول فقد خصصه لـ تفسير تحليلي لواقعية ابن خلدون في أصولها ونتائجها وهذا الباب بدوره ينقسم إلى ثلاثة فصول تناول في الفصل الأول نقد العقل النظري وهو دائر حول ثلاثة محاور هي: ١. الفكر والوجود ٢.الواقع والعقل والحقيقية.٣- تطبيقات على علوم الطبيعة

وتناول في الفصل الثاني "الواقعية والتاريخ" من خلال أربعة محاور بعضها يفضي إلى بعض بالضرورة هي :١- مشكلة التاريخ ٢- عناصر منهجية ٣ -من علم التاريخ إلى علم العمران. ٤ - علمٌ أم فلسفة.

وينتهي هذا الباب بالفصل الثالث الذي اختار الدكتور ناصيف نصار له عنوان "الواقعية السوسيولوجية" وقد تناول فيه خمس قضايا مهمة ومحددة هي:

١ -الأخلاق وعلم العمران. ٢ -نظام المجتمع

٣ -المجتمع البدوي ٤ -المجتمع - الدولة

٥ -وجهة نظر انثروبولوجية.

أما الباب الثاني الذي وضع له عنوان "تفسير جدلي لواقعية ابن خلدون في معناها التاريخي والفلسفي" فقد قسمه إلى فصلين: "الصيرورة الاجتماعية والوعي التاريخي". ويتضح من خلال عنوان هذا الفصل ومحاوره أن نصار قد وصل بنا إلى رؤية خالصة للجدلية بين كلٍّ من:

١ -الفرادة والشمولية ٢ -الواقعية والدوغماتية.

٣ -الفكر سوسيولوجي والصيرورة الاجتماعية. ٤ -التقدم في الوعي التاريخي

أما الفصل الأخير "الواقعية والتاريخ والفلسفة" فقد كان بمثابة الخلاصة التي تقدم لنا العلاقة الجدلية بين: ١ -واقعية ومثالية ٢ -التاريخ والفلسفة.

ولعل القارئ يلاحظ أننا قد حاولنا أن نرسم في ذهنه ولو صورة هيكلية بنية الدراسة التي بدأت بمجرد ملاحظات منهجية عامة لتنتهي إلى جدلية صاخبة بين تلك الثنائيات الكبرى التي تتوزع العالمين الذهني والواقعي. ومعنى هذا أن دراسته تنطوي على معيار ضمني هو أن في كل خصوصية مقداراً من العموم يهب هذه الخصوصية تميزها الذي ما كان له أن يوجد وما كان لنا أن نلاحظه إلا قياساً على ما هو أعم منه، فكما يقول "إن ظهور الفكرة الصحيحة عن التاريخ الاجتماعي في مساء الحضارة العربية الإسلامية أمر يمكن شرحه على صعيد صيرورة

الفكر التـاريخي. ولكن المفتـاح لفـهم كيفيـة تولـد تلـك الفكـرة ليس موجـودا فـي علـم التـاريخ وتاريخه، بل في الفلسفة وتاريخها"(٧).

وأول ما نبادر بالسؤال عنه هو: ما عسى أن تكون فائدة أيّ كتابة جديدة عن ابن خلدون بعد كلّ هذه الدراسات التي قدّمت عن الرجل وفكره ومكانته خلال القـرن المـاضي، لا سيما أننـا قد أبرزنا أن هذه الدراسات قد استوعبت جميع الاتجاهات حتـى اضطـر بعض البـاحثين لتحميل فكر ابن خلدون ما لا يحتمل كي يتناسب مع السياقات العامة لتصوراتهم عن السياسـة والتـاريخ والاجتمـاع. هـذا مـا يجيب عنـه الدكتـور نـاصيف نصّـار بقولـه: "والمراقب النبيـه للحركـات الاجتماعية السياسية التي تتصارع فيه ـ يقصد العالم العربي ـ يدرك بـدون عنـاء كبير أن عدم وجود نظرية عامة في الدولة والمواطن، مبلورة ومقبولة بوضوح، هـو فـي أسـاس العديـد مـن التصرفات المتصفة بالاندفاع وسرعة العطب في الوقت نفسه، الصادرة عـن العاطفـة أكثر ممـا هي صادرة عن العقل. وتأليف ابن خلدون يشتمل على نظرية في الدولة وتصور للتـاريخ. فـهو، من هذه الجهة، التأليف الذي ينبغي للمفكر الملتزم أن يسأله قبل غيره"(٨).

ويستخلص من قوله "يسؤله" أن ناصيف نصار لا ينتظر من معالجته لفكر ابن خلدون أن تشتمل على حلول نهائيـة أو كلمـة حاسـمة بـل إنـه لا ينتظـر ذلـك مـن معالجـة مراجـع أقدم كجمهورية أفلاطون أو مراجع أحدث كرأس المال لكارل ماركس، وهو يقـرر بصراحـة فـي هذا الصدد أنه "إذا كان عالم ابن خلدون موجودا إلى جانب عالم ماركس، فهذا يعني أن أيا منهما لا يملك الجواب عن المسائل المطروحة على الأجيال الحـاضرة فـي البلـدان العربيـة، وأن الجـواب المناسب عن هذه المسائل يمكن أن يتوفر فقط بواسطة بحث أصيـل، يستوعب روح ومضمـون (الجمهورية) و(المقدمة) و(الرأسمال) ومصادر أخرى غيرها، ويتناول الجوانـب الأساسـية فـي الوجود الإنساني، الشخصي والجماعي والتاريخي"(٩).

إن القارئ المدقـق لـهذا الكتـاب يقـف علـى حقيقـة مفادهـا أن ذكـر أطـراف مـن التـاريخ والسيرة الذاتية لابن خلدون لم يكن مقصودا لذاته، كما لـم يكـن محـض اقتفـاء لآثـار الدارسين

السابقين والمعاصرين، كما أنه لم يكن مجرد استجابة للتقاليد البحثية التي تتعامل بها مع المفكرين القدماء بغية رسم صورة تتضمن تفاصيل حيواتهم الشخصية، بل كان هذا الاستعراض الذي استغرق أكثر من خمسين صفحة ضرورة منهجية لا يمكن فهم نتاج ابن خلدون الفكري بمعزل عنها، وفي هذا من الترفع عن المنهج التجزيئي ما يمدنا بنظرة كلية شاملة هي أخصّ ما يميز فكر ابن خلدون من أولئك السابقين عليه، والذين ربما لا تفتقر كتاباتهم إلى الطابع الموسوعي، إلا أن هذه الموسوعية نفسها هي وازع الترهل وداعية التفكك "اضطلع الفكر بمهمة توحيد ما بدا مجزءًا، مبعثرا، في التجربة الحسية، ويحاول الوصول إلى الانسجام المفقود. ولكن الطريق إلى ذلك التوحيد لم يكن ليقف عند حدود تجربة ابن خلدون الشخصية. إذ أن هذه التجربة مرتبطة ارتباطا وثيقا بتاريخ المغرب في مجمله، وبالتالي بتاريخ المشرق الإسلامي في مجمله. ولذا كان لا بد من أن يمر ذلك التوحيد بالتاريخ العربي الإسلامي في عمومه. وهكذا استعاد الوعي بالذات في شخصية ابن خلدون أبعاده التاريخية"(١٠).

وهكذا نجد الدكتور ناصيف نصار لا يبدأ من حيث انتهى الآخرون من الباحثين الذين تعاطوا فكر ابن خلدون باعتبار النتائج التي توصلوا إليها مقدمات يمكن أن ينطلق هو منها، بل إنه ألزم نفسه بمساءلة فكر ابن خلدون - على حدّ تعبيره - باستخلاص وتوضيح وجه التماسك فيه ليقوم بعد ذلك بـ "تفسير تحليلي لواقعية ابن خلدون في أصولها ونتائجها". وهو ما خصص له القسم الأول من الدراسة الذي يكمله بـ "التفسير الجدلي لواقعية ابن خلدون في معناها التاريخي والفلسفي" في قسمها الثاني: لتكون كل نقطة وصول عند الدكتور ناصيف نصار هي محطة لانطلاق جديد.

تفسير تحليلي لواقعية ابن خلدون في أصولها ونتائجها:

إن أبرز ما يمكن الوقوف عليه في مستهل القسم الأول من هذه الدراسة هو قدرة ناصيف نصار على أن يمس برفق تلك التعددية الكامنة داخل وحدة الفكر الخلدوني، بحيث

يتضح له تلك العلوم التي تمثل خطوطا متوازية طولا وعرضا لتشكل شبكة معرفية متكاملة لا يكن فصل عناصرها بعضها عن بعض فصلا يؤذن بتفتيتها دون القضاء على المعالم الشخصية لكل خط منها. "هكذا، على ما يبدو لنا توصل ابن خلدون إلى تصور تأليفه. فإذا نظرنا إلى هذا التأليف من وجهة نظر التطور الذي هو حصيلته، فإنه لا يعسر علينا فهم حلقاته وتمفصلاته. وفي الواقع، لا يمكن فهم الوحدة التي تلف موقف ابن خلدون الفلسفي ونظرته الدينية وفكره التاريخي والسوسيولوجي إلا في سياق تطوره النفسي الذهني الاجتماعي الذي شمل تأثيره ميع نواحي تأليفه"(١١).

ومن هنا يصبح جدل الدراسين - حول مدى أصالة فكر ابن خلدون أو انتحاله مذاهب السابقين - جعجعة بغير طحن؛ لأن العبرة هنا سوف تكون بمدى مقدرة الدارس على أن يحيط بمجموع القيم الإيجابية ذات الوهج المشع بحيث تمكن الإفادة منها في عصور متلاحقة دون المبالغة في تقدير هذه القيم أو مقارنتها بالمذاهب الفلسفية الحديثة.

"وإنه لمن المستحسن أن نذكر ههنا أننا، إذ ندرس فكر ابن خلدون الواقعي، لا نود مقابلته أو تحديد وضعيته بالنسبة إلى الفلسفة العقلانية والمثالية الحديثة. فعقلانية ديكارت ونقدية كانط ومثالية هيجل أنماط من الفكر الفلسفي لاتشترك في شيء مع فكر ابن خلدون من جهة إشكاليتها العامة. إن إشكالية فكر ابن خلدون الفلسفي محددة جوهريا بمعطيات الفلسفة اليونانية - العربية، وبخاصة في وجهها الأرسطوطالي والأفلوطيني والمعلومات التي يوفرها لنا تقدم الفلسفة الحديثة تساعدنا على تبين السمات الحديثة لفكر ابن خلدون. ولكن الفائدة الأولى لتلك المعلومات ينبغي أن تكون في مساعدتنا على إدراك قيمة هذا الفكر بالنسبة إلى التراث الفلسفي الكبير في العصور القديمة والوسيطة"(١٢).

وفي هذا الإطار، يضطلع الدكتور ناصيف نصار بمهمة الكشف عن الروابط الرئيسية التي تربط فكر ابن خلدون السوسيولوجي بفكره الفلسفي، عبر فكره التاريخي.

وفي سبيل هذا الكشف يحاول استخلاص الفكر الفلسفي الخالص عند ابن خلدون، كما عبّر عنه هو بصورة صريحة أو ضمنية في "المقدمة" ليصل إلى الأساس الذي أقام عليه ابن خلدون علم العمران. "فالتصور الفلسفي" الذي بنى عليه ابن خلدون علم العمران قطع العلاقة في نقاط عدة مع التقليد الموروث، فما هو جديد فيه مكّنه من بناء نظرات جديدة في مجال التاريخ الاجتماعي"[١٣].

وإذا كان ابن خلدون لم يكتب عرضًا متتابعًا حول منهجه الواقعي فإن الدكتور ناصيف نصار يحاول تلمس معالم ذلك المنهج من خلال بعض الإشارات الدقيقة في ضوء الاتجاه العام لفكر ابن خلدون، فهو يعلّق على قوله "إن التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها. وهذا إنما هو في الواقعات الحاصلة في الوجود أو العلم. وأما الكائنات المستقبلة، إذا لم تعلم أسباب وقوعها ولا يثبت لها خبر صادق عنها، فهو غيب لا يمكن معرفته"[١٤] بقوله: "هذا النص في غاية الأهمية، إذ إنه يتضمن خلاصة العناصر التي نحاول جمعها في فكر ابن خلدون على الصعيد الابستمولوجي، السببية، النسبة، التوقع: أليست هذه هي ركائز العلم في التصور الحديث؟"[١٥]. ويخلص إلى أن هناك أربع ركائز أبستمولوجية شكلت فكر ابن خلدون هي:

١-أن فكر ابن خلدون معادٍ لكل نوع من أنواع النظر المجرد الخالص. فالإنسان بالنسبة له عاجز عن تجاوز أفق الطبيعة والكائنات الحسية في الفكر أو به. والتجريد الميتافيزيقي كالسببية الميتافيزيقية لا يضمن الحصول على معرفة أكيدة.

٢ -أن عقم النظر المجرد يحمل الفكر على طلب معقولية متناسبة مع وضعه تجاه الأشياء المادية الفردية. التجريبية لا يمكن أن تكون سوى نقطة انطلاق. فمن جهة الأشياء، ينبغي أن يستند منهج الاستقصاء على النسب القائمة فيها، وفي الأخص العلاقات السببية، ومن جهة الفكر، ينبغي أن يرتكز على النشاط التصوري للروح، ذلك النشاط الذي يبلغ أوجه في الحكم الذي يتوحد فيه الشكل والمضمون وظيفيا وبنيويا.

٣ -النزعة العميقة التي تخترق هاتين الفكرتين هي نزعة إلى الموضوعية وإلى الاعتراف في نهاية المطاف بأن القيمة الأولى في الحقيقة هي للأشياء والواقعات لا للأفكار. العقل يحتفظ دون شك بمكانة مرموقة، ولكنها مكانة نسبية ومحدودة والتأليف بين مقتضى الموضوعية والضرورة العقلية يتحقق في صيغة الواقعية، الوضعية والمنهجية.

٤ -إلا أن هذه الواقعية لا تنطوي على وعي بجميع مستلزماتها، إذ ينقصها فقد أصولها الموضوعية والذاتية، وإدراك واضح للفوارق التي تفصل بين مناطق الواقع وما ينتج عن ذلك على صعيد المنهج"[١٦].

كان هذا هو الأساس المعرفي لفكر ابن خلدون الذي أهّله لاكتشاف علم العمران، "فقد أدت البقايا الفلسفية التي ارتكز عليها إلى تصور جديد لكتابة التاريخ وتفسيره، وهنا نجد الجواب على السؤال الذي بقي دون جواب. فالخبر التاريخي الذي أراد ابن خلدون كتابته هو خبر معقول، ولكنه خبر لا تتحقق فيه المعقولية الكلية - إنه خبر نازع إلى الصورة العلمية مع الحنين إلى التفسير الفلسفي. والنتيجة اللازمة لهذه الإرادة كانت ضرورة وضع معايير أكيدة للتحقق من صحة الواقعات المروية. ومن هذه الضرورة، نشأ علم العمران، وهذا ما يمنحه وزناً فلسفيا كبيراً"[١٧].

بعد أن تعرفنا على الركائز الرئيسية لبنية ابن خلدون المعرفية، أصبح من اليسير أن نلاحظ أن هذه الركائز تباين الأصول الثلاثة التي تمثل روافد الحياة السياسية في عصره ، ونعني بهذه الأصول: الشريعة والموروث العلمي اليوناني والمواضعات الاجتماعية قبل الإسلام وبعده.

والتفاعل الكائن بين هذه الروافد - على ما بينها من تباين - هو الذي أملى على كلٍّ من الفارابي وابن سينا تلك النزعة المثالية الملحوظة في فكرهما السياسيّ، ونعني بذلك التفكير وفقا للمعيار، أي بما ينبغي أن يكون لا بما هو كائنٌ بالفعل. وقصارى ما عقداه من المصالحة بين الواقع والمثال أنهما برهنا على أفكار لا تتمتع بنبض الحياة الفعلية ببراهين مستخلصة من

الواقع عن طريق عقد بعض المشابهات بين الواقعات الجزئية هنا وهناك، ظنا منهما أن هذه الواقعات يمكن أن تكون طريقا ممهدة إلى فكرةٍ كلية شامل، نعنى أطروحة مثالية نتلمس لها أرضا من الشرعية على أرض الواقع وتلك هي المنظومة التي شذّ عنها ابن خلدون بحيث أصبح هذا الشذوذ هو القاعدة التي وافقه عليها المفكرون المعاصرون، الأمر الذي ترتب عليه أن يُنظر إلى سابقيه نظرة فيها من الاستطراف أضعاف ما فيها من الإعجاب، ولكن ما عسى أن يكون هذا التجاوز في فكر ابن خلدون، والذي يمثل في حدّ ذاته قفزة نوعية في مسيرة الفكر العربي الإسلامي ؟ .

"يميز ابن خلدون ثلاثة أشكال أو أنواع من السياسة الفعلية، الحاصلة في الواقع، وبالتالي ثلاثة أشكال من الحكم أو السيادة. الأول هو "الملك الطبيعي" وهو ملك بدائي، إذ أنه يقوم على القهر والتعسف في استغلال الحكم لمصلحة الحاكم، أي على "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"، والثاني هو الملك "السياسي"، أو "السياسة العقلية"، وقوامها "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار" ... وتكون القوانين فيها "مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها". والثالث هو الخلافة، أو السياسة الدينية، وهي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة"[١٨].

وفي الوقت الذي نجد فيه الفارابي وابن سينا يركزان على الشكل الثالث (الخلافة) لكونه متوافقا مع نزعتهما المثالية، يرى ابن خلدون "أن الفلاسفة يلجأون اضطراراً إلى الخصائص الحسية للواقع الاجتماعي من أجل البرهنة عقليا على ضرورة الشارع، فهم يقولون بضرورة الاجتماع للإنسان، ولكنهم يؤكدون أن هذا الاجتماع لا يمكن أن يستمر بدون تدخل رجل غير عادي، يبعثه الله لفرض الشرائع ومنع النزاعات التي تنشأ من اختلاف المصالح بين الناس، ويمكن أن تؤدي إلى هلاك النوع البشري"[١٩].

وهذه المقولة يضعها نصار تحت مجهر التحليل بحيث يعيد قراءتها قراءة شارحة تتلاءم مع الروح الكلي للتاريخ بهدي من الفكر السيسيولوجي بحيث تسقط الأزمنة، ويصبح المعاصر شبيهاً بالقديم ما دام التركيز على محض مصداقية الفكرة، فهو يبين بوضوح أن: "هذا الرأي ينطوي في نظر ابن خلدون على خلل مزدوج، فمن جهة أولى، يفترض هذا الرأي أن الإنسان غير مندفع تلقائيا نحو الخير الاجتماعي، وهذا الافتراض يتعارض مع أحد المبادئ الأساسية في نظرية الفلاسفة، ومن جهة ثانية يهمل هذا الرأي الواقع التاريخي الذي يبرهن على أن بعث الرسول ليس له ضرورة مطلقة من أجل المصالح العامة بين الناس، ومن أجل تنظيم الحياة الاجتماعية السياسية"[٢٠].

ويقتبس كلمات ابن خلدون الدالة على وضوح رؤيته وخلوها من أي شائبة اضطراب منهجيّ."حياة البشر قد تتم من دون ذلك، بما يفرضه الحكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته، فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب. فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة"[٢١].

وليس معنى انحياز ابن خلدون إلى بعض مقومات النبوة دون بعضها الآخر أنه ينكر ما يمكن أن تنطوي عليه النبوة من قوة دفع ذاتية عبر التاريخ، غاية ما هنالك أنه يركز على المظاهر الملحوظة داخل المجتمع."فإذا كانت النبوة غير واجبة بالعقل، فإنه من الجائز اعتبارها كظاهرة، أصلها غيبي والاعتراف بها يتطلب الإيمان، إلا أنها يمكن أن تدرس على صعيد تأثيرها وظهورها في التاريخ، فالدين ليس عقيدة وإيمانا وحسب. إنه بالإضافة إلى ذلك ظاهرة اجتماعية تاريخية. واعتباره من هذه الجهة يسمح بالخروج من دائرة المذهبية الشرعية الأخلاقية، ويحرر الفكر من ربقة التقليد. إن مضمون الشريعة مضمون معقد، وبقدر ما لا يقتضي هذا المضمون تمييزا بين الحياة الدينية والحياة الاجتماعية، يمكن تناوله من زاوية الأشياء الاجتماعية"[٢٢].

ونحن لا نستطيع أن نمضي مع الدكتور ناصيف نصار إلى نهاية الشوط في تحليل فكر ابن خلدون، بحيث نستبقي ونستبعد، ونناقش وننتقد، ونقف عند كل جزئية بما يتناسب معها؛ لأن هذا قد يحوجنا ببساطة إلى تأليف كتاب فى مثل حجم الكتاب موضع البحث. فإذا رغبنا في التماس خلاصة تمثل كلمة موجزة حول فكر ابن خلدون الواقعي، فإننا لن نجد خيراً من عبارة الدكتور ناصيف نصّار ذاته:

وهكذا يتبين لنا أن التقدم الذي حققه فكر ابن خلدون السوسيولوجي هو تقدم نحو تكوين أنثروبولوجيا اجتماعية شاملة، متسعة لكل العلوم الاجتماعية ومهيأة لاستيعاب النتائج الجديدة التي تسفر عنها البحوث المتخصصة. فالإنسان في الفكر الخلدوني كائن طبيعي، اجتماعي تاريخي، تصح دراسته موضوعيا في جميع جوانب حياته الاجتماعية التاريخية، من الجانب الاقتصادي حتى الجانب الديني، مرورا بجوانب السياسة والأخلاق والعلوم والصنائع، وفي جميع أشكال الترابط والتجمع التي تطرأ في مجرى التاريخ. ولا ريب في أن هذه الأنثروبولوجيا تحتاج إلى انفتاح أوسع على التاريخ. وعلى التكوين البيولوجي للإنسان، كما تحتاج إلى وعي أكبر بمناهج البحث والاستقصاء. ولكن هذا كله لا يقلل شيئا من قيمتها الكبرى في تاريخ الفكر الاجتماعي"(٢٣).

تفسير جدلي لواقعية ابن خلدون في معناها التاريخ والفلسفي:

إذا كان الدكتور ناصيف نصار قد استطاع في القسم الأول من دراسته أن يحلل فكر ابن خلدون من الداخل على نحو ما حاولنا تبيينه، فإنه في القسم الثاني من الدراسة يحاول الإجابة عن سؤال جوهريّ هو: ما هو المعنى الحقيقي لفكر ابن خلدون في التاريخ العربي الإسلامي، وفي التاريخ على العموم؟

"لقد قدّم الباب التحليلي الحل الذي طرح المدخل السؤال عنه. إلا أن هذا الحل وذلك المدخل اشتملا على عناصر كثيرة، تحملنا على طلب التعمق في دراسة الصلات التي تربط فكر ابن خلدون الخلاق بالتاريخ الموضوعي للعمران العربي الإسلامي.

وفي الواقع، ليس الفكر عملية خاضعة لقواعد منطقية ونفسية وحسب، وإنما هو أيضا عملية تحددها تيارات تاريخية وقوى اجتماعية، وتشكل بالتالى تعبيرًا عن هذه التيارات والقوى وإضاءة لمسارها"[٢٤].

وعلى الرغم من تبني ناصيف نصار المنهج الجدلي لتفسير واقعية ابن خلدون في معناها التاريخي والفلسفي، إلا أنه كان واعيا بالمفارقة الزمنية التي ستجعل هذا المنهج لا ينطبق على التاريخ العربي الإسلامي.ومن هنا فإنه يلجأ إلى جملة الأساليب الإجرائية في المنهج الجدلي حتى يستطيع تطبيقها على التاريخ العربي الإسلامي دون ليٍّ للأحداث التاريخية أو محاولة قولبتها، ودون أن يخل في الوقت نفسه بمقتضيات المنهج.

"الجدلية والوعي بالجدلية ليسا أمرين متزامنين. ومن هنا فإن تطبيق الجدلية على المجتمع العربي الإسلامي يقتضي فصلها عن المذاهب الفلسفية التي ترتبط بها، أي تخليص المنهج الجدلي من المسبقات الفلسفية، المثالية أو المادية، واستبقاء جملة الأساليب الإجرائية التي تتيح للباحث أن يتناول الواقع الاجتماعي بحسب تمفصلاته الخاصة. وإذا فعلنا ذلك، زالت أسباب الحذر التي تقف في وجه تطبيق التحليل الجدلي على التاريخ العربي الإسلامي"[٢٥].

إن الخطورة الحقيقية في فكر ابن خلدون إنما تكمن في كونه لم يقع فريسة لثقافة عصره، بل استطاع أن يتخذ لنفسه قاربا يطفو به فوق تلك الأمواج المتلاطمة في بحور الميتافيزيقا والتأملات المثالية: "فبينما كان الفلاسفة يحاولون جاهدين تثبيت شرعية النظر العقلي في الماهيات والمبادئ الأولى، أو ضرورة البحث عن المعنى الباطن للنص المنزل ، وبينما كان علماء الكلام يدافعون عن حقيقة العقيدة القرآنية، والمتصوفة يسافرون في عالم التأملات الروحانية بعيدا عن المسالك التي كان الفقهاء يرون حياة الدين في تطبيقها، وبينما كان المؤرخون يعملون جادين في جمع الأخبار وتنظيمها بكيفية تظهر أمجاد المرحلة التي بدأت بعد ظهور الإسلام، وقف ابن خلدون وغير اتجاه الفكر وحدَّد للبحث والتأمل موضوعًا جديداً: وهو الكائن الإنساني الموجود في التطور الاجتماعي التاريخي"[٢٦].

وبعد، فإن دراسة الدكتور ناصيف نصار عن الفكر الواقعي عند ابن خلدون لدليل على حقيقة بالغة الأهمية مفادها أن الزمن كما أنه لا يخلق مفكراً عبقريا فإنه لا يخنق مفكرا عبقريا، فبعد عشرات الأبحاث والكتب التي أعِدَّت عن ابن خلدون ومقدمته، تأتي دراسة الدكتور ناصيف نصار لا لتتوج هذه الأعمال أو تنحو بها منحى النهاية، بل على العكس، تأتي لتؤكد أن هناك طرقاً لما تسلك، وما زالت بحاجة إلى جموع من السائرين الجادين على طريق البحث والاستكشاف، فالكلمة النهائية هي حلم كل باحث سيجيء ولكنها تظل مجرد حلم.

الهوامش

(١) ناصيف نصّار: مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية. دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ١، بيروت، ١٨٦م، ص ٩٢.

(٢) ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، ١٩٧٥، ط ١، ص ص : ١٧ - ١٨.

(٣) ناصيف نصّار: نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي. دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الخامسة، ١٩٩٥، ص ٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٥) ناصيف نصّار: الإيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدها، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ، ١٩٩٤، ص ٣٧ - ٣٨.

(٦) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٧) ناصيف نصّار: "الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بُنيته ومعناه". دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، تموز (يوليو) ١٩٨١م، ص ٣٣٩.

(٨) المرجع السابق، ص ٦.

(٩) المرجع السابق، ص ٨.

(١٠) المرجع السابق، ص ٥٠.

(١١) المرجع السابق، ص ٦٠.

(١٢) المرجع السابق، ص ٦٣ - ٦٤.

(١٣) المرجع السابق، ص ٦٧.

(١٤) المرجع السابق، ص ٣٩٠.

(١٥) ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٠٤.
(١٦) المرجع السابق، ص ١٢٠ - ١٢١.
(١٧) المرجع السابق، ص ١٨٦.
(١٨) المرجع السابق، ص ٢٠٢.
(١٩) المرجع السابق، ص ٢٠٣.
(٢٠) المرجع السابق، ص٢٠٣.
(٢١) المقدمة ، ص ٢٧٥.
(٢٢) ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ٢٠٥.
(٢٣) المرجع السابق، ص ٢٨٤.
(٢٤) المرجع السابق، ص ٢٨٧.
(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٨٨.
(٢٦) المرجع السابق، ص ٢٩٢.

تصورات الأمة في الفكر العربي
عند ناصيف نصار

إسماعيل الزروخي (*)

لعل من بين المسائل التي شكلت اهتمام الفكر العربي الحديث والمعاصر مسألة الأمة ، على اعتبار أنها من بين أهم المضامين التي شكلت كيانا مستقلا ، ولكنه غامض في ذاته من حيث ممارسته أو مفهومه لأنها تخضع لنزوع الذات العارفة ومحاولة تسويقها ، أكثر مما تخضع للمدلول ذاته ، لذلك قد نجد صعوبة في تلمس معنى ومدلول الأمة في الفكر العربي سواء في المفهوم التراثي ، أو من حيث المفهوم التأصيلي لها في الفكر المعاصر ، وفي كل ذلك لا نكون مبالغين إن قلنا أن من بين الاستثناءات التي أحاطت بالموضوع من كل جوانبه وفي ظل تطوره التاريخي ، وتبيان وجوده وتواجده في التراث العربي الإسلامي ، المساهمة التي قام بها الأستاذ الدكتور ناصيف نصار من خلال كتابيه : " الأمة بين الدين والتاريخ " و" تصورات الأمة المعاصرة " (1) .

ونحن وإن كنا نقدر قيمة هذا العمل الذى قام به الدكتور ناصيف نصار ، فسنحاول تتبعه في ضوء الكتابين المذكورين آنفا ، ونعرف مسبقا أن ذلك يحتاج إلى بحث دقيق ووقت طويل ، وقد لا نوفي الرجل حقه ، ولذلك فإننا سنركز بحثنا هذا على الموضوعات العامة التي اشتمل عليها الكتابان ، لتبيان الجهد الضخم الذى قدمه ، جاعلين نصب أعيننا استعراض الأفكار كما وردت ، ولعلنا بذلك نبرز بعض القضايا التي قد تبدو غامضة فيها قصد المساهمة في بلورتها من جديد نظرا لدورها الفعال في كيان الإنسان العربي وفي وجوده .

(*) رئيس قسم الفلسفة ، جامعة منتورى قسنطينة ، الجزائر .

ونحن سنعتمد في دراستنا لأفكار " ناصيف نصار " حول الأمة وفقا للتسلسل التاريخي الذى ظهرت فيه أفكاره والتي هى متسقة فيما بينها منطقيا وواقعيا وتاريخيا ، حيث أنه طرح في بداية بحثه " الأمة بين الدين والتاريخ . " وأتبعها بـ : " تصورات الأمة المعاصرة " . ونحن سنعتمد هذا التسلسل بمعنى أننا سنبدأ الدراسة أولا عن الأمة بين الدين والتاريخ ، وثانيا عن تصورات الأمة المعاصرة ، وإن كنا نهدف مسبقا إلى محاولة التساؤل عما كان يهدف إليه العقل السياسى العربي سواء عند " ناصيف نصار" أو عند غيره من خلال الصيرورة الطبيعية ، والتاريخية لهذا الفكر . هل كان هذا العقل يهدف إلى أبنية فكرية تجريدية ، تعبر عما هو واقع ، أو تصور عما يجب أن يكون عليه الواقع ؟ أم أن ما أنتجه هذا العقل ما هو إلا عملية إستشرافية ، لا تخدم الواقع ، بل تتناقض معه لأنها لا تعبر عن أحداثه ؟ وهل معنى هذا أن النظر إلى الأمة يجب أن يخضع إلى المعايير الإبستمية أم أنه يخضع للتقلبات السياسية ؟ أو بعبارة أخرى هل الأمة كوحدة وكمدلول يمكن أن توجد خارج العقل والتعقل ، أم أن وجودها لا يرتبط بذلك ، وإنما يرتبط بكيان وجودها الواقعي السياسى الاجتماعي ؟ ولعل هذه أهم المحاور التي سيتبلور حولها المعطى العام الذي انطلق منه ناصيف نصار في بحثه .

وقبل التعرض إلى الموضوعات التي سنتناولها في الدراسة ، بودي أن أقدم مبدئيا المنهج أو المناهج التي سلكها ناصيف في دراسته .

أولا : المنهج الذي اتبعه المؤلف في دراسة مدلولات الأمة :

لقد كان ناصيف نصار واضحا في دراسته مبرزا الأهمية التي تكتسبها الدراسات التي قام بها لذلك فإنه يعتقد من باب البحث العلمي الدقيق أن كل بحث جاد لابد أن يكون في منهج الدراسة علمي وواضح ، ومنهج البحث يختلف من موضوع لآخر حسب مقتضى نوعية الدراسة والفترة التي نتتبع فيه ظهور مدلولها في الفكر وفي الممارسة ، لذلك يمكننا القول انه استخدم مناهج متعددة ويأتي في مقدمتها المنهج التاريخي الذي تتبع فيه مسار استخدام لفظة الأمة سواء في القرآن الكريم أو في التراث العربي الإسلامي ، ولكن استخدامه لهذا المنهج لم يكن من باب

الاستعراض والسرد التاريخي فقط ، وإنما كان يدخل بواسطته إلى لب المسألة لا يأخذها ولا يستعرضها كما هي وإنما يقف منها موقف المحلل المتبصر الذي لا يترك الأشياء مشتتة وإنما يقوم بتركيبها لوضع نص واضح لمعناها ، وقد ربط هذا المنهج بمناهج عديدة ومتعددة ، وذلك حسب طبيعة الموضوعات ، منها المنهج التحليلي والتركيبي ، والمقارن ، وكان يتبع هذه المناهج بالمنهج النقدي الذي سلطه على الفكر الذي تناوله ، وهو لم يكتف بذلك فقط ، بل استطاع أن يدمج كثير من المناهج للعلوم الإنسانية والاجتماعية بعضها ببعض ، وهذا في حد ذاته يعتبر تجاوز وإبداع للاستخدامات السابقة عليه لهذه المناهج ، ولذلك فهو كما يقول سمير أبو حمدان: (أما فيما يخص المنهج الذى اتبعه المؤلف في السعي إلى تحليل هذه التصورات فإنه يتقاطع مع المناهج المطروحة في العلوم الاجتماعية والسياسية تحت عنوان تحليل الخطاب مثل منهج تحليل المضمون ، ومنهج تحليل حقول الدلالة ، ومنهج تحليل مسار البرهنة وسواها ، غير أن منهج المؤلف لا يتطابق تماما مع ما ذكرنا من مناهج)[٢] .

إن تتبع المنهج الذي سلكه ناصيف نصار في الدراسة التي قام بها سواء في كتابة موضوع الدراسة وغيرهما من الكتب يلاحظ ذلك العمق المنهجي الذي غاص من خلاله في واقع المنظومة الثقافية العربية مفككا عناصرها إلى الأجزاء التي كونتها وجعلت منها منظومة قائمة بذاتها متميزة عن غيرها من المنظومات ، فالمنهج وإن كان يتعلق بتحليل الثقافة وعناصرها فإنه تجاوز تلك الثقافة ذاتها بما صنعه حولها من ثقافة جديدة ، إن مسألة التفكيك الثقافي عنده كانت عنصرا من عناصر صناعة الثقافة ، إذ أعطى للمنظومة الثقافية بعدها الاجتماعي كما يفرضه واقعها الممارساتى ، ومن هذا التحليل استطاع ناصيف نصار أن يزيل تلك المتناقضات التي قد تبدو للقارئ في المنظومة الاصطلاحية العربية الإسلامية حول مدلول الأمة .

ثانيا : الأمة بين الدين والتاريخ :

كان هذا عنوان الكتاب الأول الذى تناول فيه مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي ، وقد احتوى على سبعة فصول ، حاول من خلالها إثبات تاريخية فكرة الأمة ، وتاريخية الأشكال

الاجتماعية الواقعية التي عرفتها ، وكان الهدف العام إجمالا لهذه الفصول هو ما عبر عنه المؤلف نفسه حين قال : (هو المساهمة في دراسة تحولات الأمة في مرحلة حاسمة بالنسبة إلى تاريخ العام العربي ومهمة بالنسبة إلى التاريخ العالمي كله انه هدف محدود ، وما أنجزته لتحقيقه لا يحيط بكل جوانبه ومقتضياته) (٣)، وكانت بدايته من تحديد مفهوم الأمة في القرآن .

١- مفهوم الأمة في القرآن :

يحاول ناصيف نصار في بداية تحديده لمدلول الأمة استقصاء واستنطاق مضمونها من خلال ورودها في الخطاب القرآني ، موضحا من ذلك أن الأمة كبنية اجتماعية أرسى دعائمها النص القرآني ذاته فهو المرجعية الوحيدة لهذا المعنى ، والنص القرآني ذاته لم يشتمل على أي معنى وتعريف للأمة ، ولعل ما استنبط من مفاهيم لها في القرآن حسب رأيه كان بطريقة التأويل ، هذه الطريقة التي يسودها الالتباس والإبهام ، رغم أنها تجعل من باب الاجتهاد في ضبط المفهوم مفتوحا (٤) ، ولذلك فإن غموض معناها في النصوص القرآنية هو بنفس المعنى الذي يكتنف مفهومها ذاته .

وحاول المؤلف من جهة أخرى أن يبرز كيفية ظهور هذا المدلول كنتاج فكرى معاصر يحاول أن يتجاوز التصور القرآني للأمة ، غير أن ذلك لم يحدث لأن التصور الناشئ وقع تحت تأثير التصور القرآني من جهة أسبقيته في التراث وتأصله في النفوس المتدينة ، إذ أن هناك علاقة جدلية عميقة وغامضة بين المعنى الدينى والمعنى الاجتماعي التاريخي للأمة في التكوين النفسي الثقافي الذي تحمله المجتمعات العربية في تاريخها الطويل (٥) ولهذا يرى ناصيف نصار أن وجود لفظة الأمة له امتداد في هذا التراث الإسلامي سواء النقلى الذى اشتمل عليه الدين ، أو العقلى الذى أنتجه الفلاسفة المسلمون ، وقد توصل إلى هذا من خلال تتبع تطور لفظ الأمة .

ولم يكتف " نصار " بمفهوم الأمة ولكن ذهب يبحث وينقب عن حيوية هذا المفهوم في ظل الممارسة العملية من خلال حركية الأمة العربية ، وكأنه بذلك يرد على كثير من الدراسات التي تزعم أن هذا المعنى ينعدم من الممارسة العربية في ظل حركيتها التاريخية ، ومن بين تلك

الدراسات ، الدراسة التي قام بها " سمير أمين " عن الأمــة والموسـومة بـــ " الأمــة العربيــة " ، حيث أنه يعتقد أن مفـهوم الأمــة لـم يظـهر إلا فـي الثقافـة الغربيـة الحديثـة والمعـاصرة [٦] ، إلا أن ناصيف نصار قد بين الحقيقـة التاريخيـة والواقعيـة لوجـود الأمــة كمدلـول وكممارسـة فـي الـتراث العربي الإسلامي فهو قد انطلق من بديهية اشتمال الحضارة العربية الإسلامية على هذه المفاهيم ، وما النصوص التي وردت فيها كلمة الأمة سواء في القرآن الكريم أو في كتابـات المفكريـن العرب المسلمين بجميع انتماءاتهم سواء كانوا فلاسفة أو مؤرخين أو فقهاء ، كل هذه النصـوص مـا هـى إلا دليل قاطع على تضمن الحضارة العربيــة الإسـلامية لـهذا اللفـظ ، ومدلولـه ، وهـى بذلـك أسـبق بمئات السنين مما أشارت إليه المفاهيم الأوروبية الحديثة .

ويبدأ ناصيف نصار بحثه عن الأمة بمحاولة تحديد معنى اللفظ لغة أو اصطلاحا ، وقد جـاء في اللغة العربية أن معنى الأمة ثرى ومتنوع تنوع وثراء هذه اللغة نفسـها ، حيث نجـد أن المـادة التي تفرع ونشأ عنها المصطلح هى : " أم " ، ويقال ، أم يـوم ، أمـا ، وأممت الشـيئ، أؤمـه أمـا قصدته [٧] ، ولعل لهذه المعاني سمة مشتركة وهى كمـا يقـول المؤلـف أنـها جوهـر معنـوي لغـوى ليس من شروط قيامه وحدة بينية معينة أو الاشتراك فـي الرقعـة الجغرافيـة [٨] ، وهـو فـي هـذا لا يختلف عن المعنى الذى أعطاه لها المفكر الفرنسي أرنست رينان الذي قد يكـون أخـذه مـن الـتراث العربي الإسلامي ، حيث يقول أن لفظ الأمة : روح وجوهر معنوي يتألف من أمريـن أحدهمـا يعـود إلى الماضي والآخر يعـود إلـى الحـاضر وكلاهمـا يرتبـط بـالآخر ارتباطـا وثيقـا[٩]، ومـن الاشـتقاق المذكور لكلمة "أمة" آنفا الذي يعنـى المصـدر والمرجـع ، تصبـح " الأمـة " كمدلـول جـامع بيـن معنى القصد والاتجاه ومعنى التحدر والصدور ، وفي ضـوء هذا يعتقد ناصيف نصـار : (أن التصـور القرآني للأمة يقوم على جدلية بين الطريقة والجماعة ، وأن الحل المعتمد لهذه الجدلية هو تصـور الجماعة المتفقة على طريقة واحدة ، وفي هذا الحـل يتقدم معنـى الطريقـة علـى معنـى الجماعـة ، بحيث أن الجماعة تصبح محددة ومعروفة بالطريقة التي تتبعها) [١٠] .

وفي محاولة إسقاط هذه العلاقة على ما ورد في الشريعة فإن ناصيف نصار اعترضته عقبات كما يذهب إلى ذلك رضوان السيد ، وهذه العقبات تتمثل في اثنتين : الأولى ، عدم ارتباط الأمة " الجماعة " بالدين الواحد في بعض الآيات القرآنية ، والثانية ورود لفظ الأمة بصيغة المفرد في بعض الأحاديث النبوية ، وكان مرادفا للقوم (قوم النبى) دون أن يعنى أنهم على دينه(١١) ، ويبدو أن هذه ليست عائقا بقدر ما هى ثراء لمصطلح الأمة ذاته ، لأنه ترك مسألة تحديده إلى التأويل الذى قد يتبع تفسير بعض الآيات القرآنية ، وهذا هو المنهج الذى سلكه رضوان السيد نفسه حين يقول أن مفرد الأمة في القرآن والحديث يدل في أحيان كثيرة على الجماعة السياسية والاجتماعية لا الدين ، وأن غالبية المفسرين تذهب إلى أن " الأمة " وأمة النبى هى حصيلة للجماعة الواحدة التي تعتنق دينا واحدا (١٢) ، وهذه هى المرجعية في اعتقادنا التي انطلق منها ناصيف نصار ، رغم أن الجماعة التي حوت مضمون الأمة اتخذت بعدان : بعد اجتماعي يظهر في إطار العلاقات التي توحد الأفراد ، وبعد سياسي يظهر في المشاركة السياسية لمجموعة الأفراد في ظل النظام الواحد .

وفي آخر حديث ناصيف نصار عن مدلول الأمة في القرآن خرج بملاحظتين : الأولى تأكيده على أن بعض المفكرين العرب لازالوا يستخدمون الطريقة القرآنية أو تقليدا لها في استعمالهم للفظة الأمة ، وهذا من وجهة نظره لا يساعد الفكر سواء كان اجتماعيا أو علميا على التقدم التحليل والتفسير ، ويستند في ذلك على نص لطه حسين يقول فيه : ((ولست أذكر هنا تأثير القرآن في تغير التاريخ وتحويله ، أمة جاهلية ، غافلة ، أمية ، شديدة التناثر والتدابر يضرب بعضها رقاب بعض وينهب بعضها أموال بعض فإذا هى تصبح أمة قد خلقت خلقا جديدا ، فألفت النظام والأمن والعدل وطمحت إلى الرقى وظفرت منه ونشرته إلى أمم كثيرة في الأرض)) (١٣) ، أما الملاحظة الثانية التي يخرج بها فتتعلق بفكرة الأمة الإسلامية التي كونها الرباط العقائدي بين البشر وهى حقيقة لا يمكن إنكارها أو التقليل من شأنها وأهميتها ، ولكن القرآن ذاته لم يستطع القضاء على الفوارق التي بين البشر حتى عند دخولهم إلى الإسلام ، وذلك مما أدى إلى وجود

ازدواجية في حقيقة الأمة ذاتها ، ولعل ذلك مما أدى ببعض المفكرين كالمسعودى والفارابى إلى التمييز بين استعمال لفظة الأمة بالمعنى الاجتماعي التاريخي ، واستعمال لفظة الملة او لفظة الشريعة للدلالة على المعنى الديني الذى تنطوى عليه لفظة الأمة في النص القرآني ، وبهذا التمييز استطاع هؤلاء المفكرون إدراك حقيقة اجتماعية تاريخية ، تتعين بمقومات ذاتية وبفاعلية خاصة في التاريخ البشرى ، ولا تقبل أن تذوب أو أن تتعطل فاعليتها في إطار وحدة دينية عليا[١٤].

ومما يؤكده ناصيف نصار بهذا الشأن هو ما وصل إليه " المسعودى " في تفكيره والذى أدى بمفكرنا إلى القول عنه أنه كان يشعر بأسى عميق من جراء ما وصلت إليه حالة الخلافة العباسية ، ولكن وعيه التاريخي لم يتأثر بذلك الشعور ، فالإسلام كما يقول المؤلف لم يستطع التغلب ولامحو الأمم والشعوب العريقة التي اعتنقته ، فهى بقيت متميزة بخصوصيتها الضاربة في أعماق التاريخ ، وكما يقول فإن هذه الحقيقة الموضوعية العامة التي شكلت الخلفية التي انطلق منها وعى " المسعودى " التاريخي ، ولذلك جاءت نظريه إلى التاريخ العالمي حاملة آثار ما فيها من ازدواجية والتباس ، ولكن ورغم هذه الازدواجية وهذا الالتباس فإن تفسيره للتاريخ كما يذهب ناصيف نصار كان متخلصا من النظرة اللاهوتية المتزمتة ، وفي الوقت نفسه كان منفتحا على الواقع التاريخي وعلى الكيانات الاجتماعية والسياسية التي نشأت فيه [١٥].

٢- مفهوم الأمة في التراث العربي :

يتتبع ناصيف نصار في كتابه الأمة بين الدين والتاريخ مدلولات الأمة عند الفلاسفة والمؤرخين والفقهاء المسلمين ، منطلقا من الفارابى على اعتبار أن فلسفته كما يقول تمثل أغنى المعانى وأعمق الدلالات بالنسبة إلى مشكلة التفلسف في الثقافة العربية الإسلامية ، وكانت الأمة عند الفارابى من أهم المحاور التي يدور حولها البناء السياسى للمدينة ، فالمدينة كجماعة يجب أن تخدمها القرية وتدخل في تأليفها السكة والمحلة وعليهما ترتكز الأمة [١٦] ، لأن الأمة التي تتعاون مدنها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة ، وقد حاول ناصيف نصار إيجاد تفسير لهذا

الترابط و التلازم بين تصور الأمة وتصور المدينة في فلسفة " الفارابى" ، وبعد استعراض مجموعة من نصوصه يتبين له الاختلاف بين التصورين : فالمدينة هى وحدة جغرافية اجتماعية سياسية ، أما الأمة فهى وحدة طبيعية اجتماعية سياسية متميزة ، ولا تقل أهمية عن تصور المدينة ، ولذلك فمن الخطأ حسب ناصيف نصار أن نعتقد أن " الفارابى " لا يميز بين تصور المدينة وتصور الأمة (١٧) ، كما أنه من الخطأ أيضا الاعتقاد بأنه وقع في استخدامه لفكرة الأمة تحت التأثير الإسلامي أو اليوناني ، وإنما يجب البحث عن أصولها في كيفية صياغة مفهومها عنده ، لأن له صياغة متميزة ، رغم أنه يعتمد في صياغة التعريف على الطريقة الأرسطو طاليسية ، وكذلك فإن صياغته لمفهوم الملة يقع تحت التأثير الإسلامي.

وفي تحديد مفهوم الأمة عند الفارابى يعتمد الباحث على نصوص الفارابى ذاته ، ويقدم لنا في ذلك نصين وهما من الوضوح في تحديد المعنى مما لا يحتاج فيهما القارئ حسبه إلى أى تأويل وذلك ما هو واقع بالفعل، حيث يقول في النص الأول:(وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللغة واللسان ، وأن التباين بتباين هذه ، وهذا هو لكل أمة) (١٨)، والنص الثانى يقول فيه : ((والجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق تنقسم أمما ، والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين : بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية ، وبشيء ثالث وضعى وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان ، أعنى اللغة التي بها تكون العبارة)) (١٩) ، وفي ضوء هذين النصين يتبين أن الفارابى قد نظر إلى الأمة على أساس الاختلاف والتمايز الحاصل بينها وبين الأمم الأخرى ، ومن ثمة فهو كما يقول ناصيف نصار أنه لم يهتم بها من جهة التحليل لبنيتها المقومة لها في ذاتها (٢٠) ، وإنما اهتم بالتمايز بين الأمم فقط .

وينتقل ناصيف نصار بعد تحديده لمفهوم الأمة عند الفارابى إلى شخصية أخرى كان لها دور مميز في التعرض إلى لفظة الأمة ، وأعنى بذلك " المسعودى " الذي أفرد له الفصل الثالث من كتابه ، والذي أخلص فيه إلى أن المسعودى قد حصر مفهوم الأمة في مجموعتين من المفهوم يلجأ إليهما في كلامه عن الأمم ولكنهما غير متساويتين في الأهمية . المجموعة الأولى: تضم

الشيم الطبيعية والخلق الطبيعية واللسان . والمجموعة الثانية تضم البينة أي المسكن في نصه والنسب والدولة ، أي الملك الواحد في لغة المسعودى . فالوحدة السياسية ظاهرة بارزة في أخبار المسعودى عن الأمم الكبيرة والصغيرة ، ولكنها في الحقيقة ليست مقوما من مقومات الأمة (٢١) ، كما يخلص إلى نتيجة أخرى يبين فيها مدى التشابه الحاصل بين المسعودى والفارابي ، حيث يقول: (ومن الأسباب التي تدعم رأينا في أن مفهوم الأمة عند المسعودى يرتكز على المقومات الثلاثة معا ، أى الشيم الطبيعية واللسان ، التطابق الحاصل في هذه المنطقة بين فكر المسعودى وفكر معاصره الفارابى وفي الواقع أن التشابه عميق بينهما)(٢٢) .

وإلى جانب ذلك ينتقل ناصيف نصار إلى فقيهين من فقهاء السنة كان لهما دور كبير في تحديد تصور الأمة وإن كانا لا يخرجان في ذلك عن التصور الديني لها ، وهما البغدادى والماوردى ، رغم ما كان يشوب الأمة الإسلامية في عصرهما من انقسامات وصراعات ، ولذلك كما يقول ناصيف نصار أن تحديدها هو تحديد إيديولوجى أكثر منه معرفي مفهومي ، وهو يخدم الجماعة السنية ويؤكد وحدتها وتفوقها على سائر الجماعات (٢٣) .

وبعد أن يستعرض نصوص البغدادى التي احتواها مؤلفه " الفرق بين الفرق " يتوصل من خلالها إلى أن هذا الأخير حدد شروط الانتماء إلى الأمة الإسلامية بشروط عقائدية تشبه في مجموعها ما يعرف في المسيحية بقانون الإيمان ، وفي هذا الانتماء يوجد في الدرجة الأولى المسلم السنى الموحدى الذى يتمتع بجميع الحقوق ، ويليه في الدرجة الثانية المسلم الذى امتزجت عقيدته ببدعة فرعية ، وهذا يتمتع ببعض الحقوق ، أما المنتسبون إلى الإسلام المتسترون باسمه الذين خالفوا أصول العقيدة السنية فإنهم لا يعدون من أمة الإسلام (٢٤) ، وعلى هذا الطرح يؤكد ناصيف نصار الطرح الأيديولوجي للأمة الذى سلكه البغدادي والذى ذهب فيه إلى أبعد من ذلك حينما بحث عن المسوغات التي يمكن أن تفسر الوضع السياسى الإسلامي الذى كان منقسما إلى مجموعة من الدويلات ، والذى أجاز فيه بأنه يمكن أن يكون للأمة إمامين في وقت واحد وإن كان حدد لذلك شروطا .

وعلى نفس هذا الطرح وهذا التسويغ حاول الماوردى إيجاد تفسير للواقع الفعلى المعاش الذى تتقاسمه كثير من السلطة الفعلية ولكنه يتشكل من أمة واحدة ، فما كان عليه إلا محاولة تنظير ذلك الواقع وفق ما يتوافق معه لاكما يتصوره أو يفرضه المبدأ الفكرى أو الفلسفي ، فالمسألة التي تصدى لها الماوردى كما يقول ناصيف نصار هى كيفية إعادة صياغة نظرية الإمامة بحيث يبدو الواقع التاريخي القائم لا يتنافي ووحدة الأمة مع وحدة الإمامة ، ولذلك جاءت طريقته في المعالجة كما يقول الباحث مخترعة لمفاهيم سياسية تتوسط بين سلطة الإمام الشاملة المطلقة، ومفهوم تعدد الحكام الفعليين في دار الإسلام أو انتقال سلطة الإمام فعليا إلى الوزير [٢٥] ، هذه النظرية التي خصص لها الماوردى كثيرا من جهده تجسدت في أغلب كتاباته السياسية ولاسيما الأحكام السلطانية ، وسياسة الوزير ، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر ، وغيرهم من مؤلفاته .

وبعد استعراض مجموعة النصوص التي تضمنت كلمة الأمة عند البغدادى والماوردى يخلص ناصيف نصار إلى خلاصة من الدقة والعمق مما لا يحتاج معها إلى تفسير آخر عما ذهب إليه كلا المفكرين ، وهى تدل على الدراسة المتأنية والمتخصصة التي قام بها مفكرنا ، فيخلص من ذلك كله إلى أن تصور الأمة عند البغدادى والماوردى ناتج عن جدلية الدين والسياسة ومرتبط عضويا ووظيفيا بما آلت إليه الخلافة العباسية في عهدهما ، فالبغدادى يتمسك بوحدة الدولة لجميع أهل السنة والجماعة ، والماوردى يطرح صيغة لتوحيد أهل السنة والجماعة سياسيا تجمع شكليا بين وحدة الزعامة وتعدد مراكز الحكم ، وإن كان كل منهما لم يستطع الوصول إلى الأسباب الحقيقية لتفسخ الخلافة الإسلامية لأن وجهتهما أو تصورهما كانت وجهة دينية ، بينما من يستطيع الوصول إلى تلك الأسباب هو من يكون تصوره غير ديني للأمة [٢٦] . أما في الفصل الخامس فقد تعرض إلى مفهومي الأمة والملة عند " الشهرستاني " ، الذى يعد مؤلفه "الملل والنحل " من أهم المؤلفات الشاملة للمذاهب الفكرية والدينية والفلسفية التي ظهرت قبل الإسلام وبعده ، ومن خلال تقسيمه للمذاهب والآراء وأهل الديانات ، الذي تضمن حسب نصار تفريقين أساسيين : الأول تفريق بين الأمة والملة ، والثاني تفريق بين الملة والنحلة ، ولكنه لم يحافظ على

هذا التفريق في سائر أجزاء كتابه ، فقد استعمل على سبيل المثـال كلمـة أمـة بمعنـى دينـى ، حيث حصر مفهومها في اتباع نبى معين ، أما لفظ الملة فاستعمله بمعنى الدين ، وهنا ظهر التشابه بيـن مفهومى الأمة والملة ، وأدى هذا في بعض الأحيـان إلـى حدوث التبـاس وخلـط بيـن المفـهومين ، ولذلك فإن المفهومين لم يتبلورا مثلما هو الشأن عند المسعودى والفارابى(٢٧) .

وفي الفصل السادس تناول فكر ابن خلدون وربط نظريته في الأمة وفي غيرها من المفاهيم بالحقائق التي توصل إليها من خلال دراسته له والمعرفة بـ " الفكر الواقعى عنـد ابـن خلـدون " ، ولذلك فإنه عندما يتحدث عن الأمة يتحدث عنها في إطار واقعيته الاجتماعية التاريخية ، التي بنـى عليها أحكامه ، وابن خلدون عندما يتعرض لمقولة الأمــة يربطـها بـالجيل ، الـذى هـو مرحلـة مـن مراحل مسيرتها، والأمة ما هى إلا استمرار لذلك الجيل .

وبعد أن يستعرض ناصيف نصار النصوص الخلدونيـة التـي تحـاول توضيـح ذلـك يسـتنتج منها أن استعمال ابن خلدون للأمة لم يكن استعمالا بالمعنى الدينى إلا فـي حـالات نـادرة ، وكمـا أن مفهوم الأمة عنده يختلط بمفهوم الجيل ومفهوم القبيلة ، بحيـث يـؤدى ذلـك إلـى تعذر فـهم أفكـاره بصورة دقيقة ثابتة في أحيان كثيرة . ولعل هـذا مـا يجعلنـا كمـا يقـول نـؤول نصـوص ابـن خلـدون ونقرنها قراءة تعبر عما حاول تحديده من معنى يتسق والمعنى القومى وإن كان المعنـى لـم يتضـح في عصره بالصورة التي هى مرسومة في أذهاننا اليوم ، والتي لا يمكـن تـأويل أفكـار ابـن خلـدون بمقتضاها ، ولا يمكن أن تكون تلك قـراءة إيديولوجيـة قوميـة أو متـأثرة بمـا كمـا يذهـب إلـى ذلـك ناصيف نصار ، لأن ابن خلدون نفسه لم يلتزم بمبدأ واحد في استعمال كلمة " أمة " إذ أنـه في كل مـرة يسـتعملها يـترك القـارئ يكتشـف المعنـى المقصـود ، بحسب الشــروط المقارنـــة والمفـــاهيم المصاحبة كمفهوم الجيل أو القبيلة أو العشـيرة أو الجهـة أو غيرهـا (٢٨) ، وذلـك كلـه لا يقلـل مـن شأن ابن خلدون إذ أن مفهومـه للأمة وبهذه الخصوصيات كما يقـول نـاصيف نصـار كـان مـن بيـن المفاهيم التي تمثل جسرا يمر عليها الفكر العربي من ثقافـة القـرون الوسـطى إلـى ثقافـة العصـور الحديثة ، ولعل التفسيرات التــي بنـى عليـها كثـير مـن المفكريـن العرب المعـاصرين أمثـال سـاطع

الحصرى ، وزكى الأرسوزى تصورهم للأمة – كما سيتضح فيما بعد – لا تخرج في إطارها العام عن المفهوم والرؤية الخلدونية إلا أكبر دليل على المعنى المتحرك الذى أعطاه لها ابن خلدون .

فالمفهوم القومى للأمة سواء عند ابن خلدون أو عند غيره من المفكرين العرب لا يعنى كما يقول محمد مبارك [٢٩] أنه مفهوم جامد ، لأنه يجمد الأمة في مرحلة من مراحل تطورها المتحرك في اتجاه التقاء عدة قوميات على عقائد إيديولوجية مشتركة ، بل إن المفهوم بهذا المعنى يعطى لمفهوم الأمة أبعادا أخرى في الحركية وفي التوظيف لأنه لا يرتكز على معنى واحد يمكن أن يكون ثابتا ومستقرا .

فالمعنى الخلدونى العام للأمة رغم تأكيده على دور النسب في الوحدة والاتحاد والانتساب ، لا يرتكز على النسب كأساس لتحديد المعنى بل يضاف إلى ذلك عناصر أخرى وذلك ما يظهر في هذا النص الذى نستدل به من المقدمة ، حيث يقول : ((ولما رأى النسابون اختلاف الأمم بسماتهم وشعارهم حسبوا ذلك لأجل الأنساب فجعلوا أهل الجنوب كلهم السودان من ولد حام ... وجعلوا أهل الشمال كلهم وأكثرهم من ولد يافث ، وأكثر الأمم المتعدلة وهم أهل الوسط المنتحلون للعلوم والصنائع والملل والشرائع والسياسة والملك من ولد سام ... وما أداهم إلى هذا الغلط إلا اعتقادهم أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط ، وليس كذلك : فإن التمييز للجيل أو الأمة يكون في النسب في بعضهم ... ويكون بالجهة والسمة ... ويكون بالعوائد (والشعائر) والنسب ...))[٣٠]، وهو في هذا يتفق مع الفارابى في أن الاختلاف المحدد للأمم يتحدد وفقا لمجموعة من العناصر ولا يعود إلى عنصر واحد ، وإن كان يختلف معه في طبيعة العناصر المحددة للأمة .

أما في الفصل السابع فقد تناول المؤلف تصور الأمة في سياسة ابن الأزرق الأندلسى ، حيث يرى أنه استعمل لفظة الأمة كما استعملها ابن خلدون أى بالمعنى الاجتماعي التاريخي ، وفي بعض النصوص بالمعنى الدينى ومن الملاحظ أن ابن الأزرق استعمل لفظة بدلا من لفظة أمة في حديثه عن الإسلام وجماعة وهو في ذلك يذهب مذهب كثير من الفقهاء المسلمين ، وإن قارئ فلسفة ابن الأزرق يلتمس بسهولة أن مساهمته في موضوع الأمة والإمامة ليس أصيلا والسبب

في ذلك يعود إلى طبيعة المرحلة التي عاشها ابن الأزرق ، حيث يبدو لنا أنــه عـاش مرحلـة انتقـال من عصور الدولة الدينية إلى عصور الدولة القومية [٣١] ، ولكن يبدو لنا أن هذا الحكم من المؤلف ولاسيما ما تعلق بموضوع الدراسة أعني حديثه عن الأمة يشوبه كثير مـن التنـاقض والغمـوض ، وذلك أننا وإن اتفقنا في المبدأ على أن فلسـفة ابـن الأزرق فـي عمومـها لا تخـرج عـن فلسـفة ابـن خلدون ، وعليه فإن الحكم على الأول يقتضى بالضرورة الحكم على الثانى بنفس المواصفات وذلـك مما لم يفعله ناصيف نصار ، وقد يعود إلى مروره العابر على فكر ابن الأزرق .

ثالثا : تصورات الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر :

يتنـاول نـاصيف نصـار فـي هـذا الكتـاب التصورات المختلفـة التــي رآهـا تشـكل المحـور والمنظور الذى تبنى عليه الأمة ، ولم يبن تصنيفه لتصورات الأمة على أســاس تصنيـف أصحابـها لها لأن ذلك لم يكن في اعتقادنا يشكل هاجسـهم الأكـبر ، وإنمـا بنـى ذلـك علـى مـا رآه يتوافـق مـع المبدأ العام لكل مفكر ، لأننا نعتقد جازمين بأن هنـاك تداخـل جوهـرى بيـن هـذه التصـورات إذ مـن الصعب أن تجد مفكرا بعينه قد ركز على اتجـاه واحـد بـل مـال إلـى اتجاهـات متعددة ، وعليـه فـإن المؤلـف قـد وضـع أربعـة معـايير أو تصـورات لتحديـد مدلـول الأمــة فــي الفكــر العربــي الحديـث والمعاصر، وقد قسـم موضـوع الكتـاب إلـى أربعـة أبـواب ، وكـل بـاب اشـتمل علـى مجموعـة مـن الفصول التي حـاول أن يبنيـها علـى أسـاس تناسـق كمـى وكيفـي معـا ، وذلـك ممـا أدى فـي بعـض الأحيان إلى وجود تعارض وتنافر في الدمج المفــهوماتى بيـن تلـك التصـورات التـي شـكلت محـور دراسته ، ولكن ذلك كله لاينفي الجهد المبذول في هذا العمل لأنه حسب إعتقادنا يعتـبر العمـل الأول الذى يحاول دراسة وتبويب الفكر العربي الحديـث والمعـاصر فـي موضـوع الأمــة ومـا يتبعـها مـن عناصر مشكلة لها ولهويتها .

١- التصورات الدينية :

في تحليله لهذا العنصر خصص له ثلاثة فصول عـالج مـن خلالـها أصنـاف التصـور الدينـى للأمة بناء على الرابطة الدينية كأساس للوحـدة بيـن أبنـاء الأمــة الواحـدة ، ورواد هـذا الاتجـاه قـد

اختلفوا وفقا لفهمهم للمسائل الدينية أى للاجتهادات التي بها فهموا الإسلام ونصوصه ، ونتج عن هذا الاختلاف في الفهم والتفسير ثلاثة تيارات وهى التي تميز بها الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ، وتتمثل هذه التيارات : في التيارات الدينى التوفيقى الذى سعى رواده جاهدين إلى محاولة إيجاد صيغ مختلفة لعلها تؤدى إلى توحيد المسلمين ، وهذا المسعى لم يكن جديدا وإنما هو من المسائل التي يمكن إحياءها في حياة المسلمين لأنهم عرفوه من قبل ، ومن ثمة كان هذا التيار من أهم التيارات تأثيرا وتأصيلا بالنسبة للتيارات الدينية الأخرى ، وكانوا يعتقدون أن المطالبة بالتوحيد الكلى قد أصبح من المسائل العسيرة التي لا يمكن تحقيقها في الواقع السياسى الذى أصبحت تعيشه الأمة الإسلامية ، ولذلك اقتنعوا بأن : ((النموذج الأصلى لوحدة الأمة الإسلامية لا يمكن تحقيقه مرة ثانية ، على الأقل في الشروط التاريخية القائمة)) [٣٢] .

إن ناصيف نصار عندما يشير إلى ما قدمه أصحاب هذا التيار فإنه بلا شك يستند على تصوراتهم الفعلية والواقعية لما يجب أن يكون عليه واقع الأمة الإسلامية ، سواء على مستوى التنظير الفكرى أو على مستوى الممارسة المشتركة لمسايرة متطلبات الحياة الجديدة المعاصرة التي تعيشها بقية الأمم الأخرى ، ويرجع المؤلف بذور ومظاهر هذا التيار إلى بداية النهضة العربية في القرن التاسع عشر ، والتي حمل لواءها الرواد المصلحون الأوائل وخصوصا أولئك الذين اقتربوا من الحضارة الغربية ووقفوا على أوضاعها ومظاهرها ، وقارنوا ذلك بواقعهم العربي الإسلامي ، ولهذا السبب رأوا أن تحقيق النهضة العربية الحقيقية الممثلة في الوحدة يجب أن يمر حسب ما ضبطه ناصيف نصار عندهم بثلاث مستويات ، المستوى الأول محاربة التعدد المذهبى الذى أصاب العقيدة الإسلامية منذ مدة طويلة ، المستوى الثانى مواجهة التعدد القومى والوطنى الذى يجعل كيان المسلم يشعر بانتماءين مختلفين في وقت واحد ، والمستوى الثالث مواجهة العناصر الحضارية الغربية الحديثة التي قد تعيق أى مشروع تحديثى عربى إسلامي يهدف إلى توحيد المسلمين [٣٣] وتحت أى شكل من الأشكال .

وكان من أولئك الرواد الذين سلكوا المنهج التوفيقي واتخذوا من الأمة الإسلامية الشمولية شعار " خير الدين التونسي " الذى يرى أن الأخذ بمناهج التمدن الحديث ووسائله سواء كانت نابعة من التراث الإسلامي أو جديدة عليه فهى ضرورة ملحة للمسلمين ، لكى يلحقوا بركب الحضارة الغربية ويحققوا لمجتمعهم التمدن والازدهار ، وقد توصل إلى موقفه التوفيقى من خلال المقاربات التاريخية لأحوال الممالك الأوروبية في عصره والتي زار الكثير منها ، وحاول من خلال ذلك تقديم القواعد والعناصر الضرورية للتوفيق بين مقتضيات الشريعة الإسلامية ومقتضيات تحديث أنظمة السلطة العثمانية وسائر الدول الإسلامية (٣٤) .

ونحن في هذه الدراسة لا نود تتبع كل التفاصيل التي قدمها ناصيف نصار في معرض تناوله لأفكار رواد هذا التيار ، لأن ما قام به الرجل يعد عملا وجهدا جبارا لا يمكن إعطاءه حقه العلمي والفكري والتنظيري في هذه العجالة ، لأن الرجل لم يطرح أفكارا فحسب بل كان منظرا لتلك الأفكار ، وما يمكن الخروج به من هذه النقطة هو استنتاجه الجرئ وإن كان لا يخالف ما ذهب إليه خير الدين التونسي من مفهوم حول الأمة الإسلامية ، والتي لا يعبر فيها هذا الأخير أى انتباه للأساس العقائدى في بنيان الأمة الإسلامية ، لأنه ينظر إلى الدين كنظام شامل ، ولا يمكن إقامة التنظيم الدنيوى للمسلمين دون التسليم بأن الشرعية الإسلامية كافلة لمصالح الحياة في الدنيا وفي الآخرة(٣٥) ، وكخلاصة لما توصل إليه ناصيف نصار من تأصيل لأفكار خير الدين التونسى هى التي تظهر في العنوان الذى أعطاه له وهو " أمة وأوطان " أى أنه يمكن أن تكون للأمة الواحدة أوطانا متعددة .

وكان من رواد هذا الاتجاه الدينى التوفيقى أيضا جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبى ، ويضيف إليهم المؤلف الأتباع من أمثال رشيد رضا وعبد الحميد بن باديس وهؤلاء جميعا كانوا يسعون إلى إيجاد صيغ متوازنة ومتوافقة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية ، وكانوا في كثير من المفاهيم والمبادئ يرجعون الأنماط الحضارية الأوروبية الحديثة إلى أصول إسلامية (٣٦) ، أو أنهم يعتقدون أنها من صميم الدين الإسلامي وهى

لا تتعارض معه ، ولذلك فهى من مبادئه وتعاليمه ويجب الأخذ بها والعمل بمقتضاها ، ولكن هنا يجب أن أشير إلى استثناء . موقف جمال الدين الأفغانى الواضح من الحضارة الغربية الذى كثيرا ما ينتقدها ويقف منها موقف الرافض نتيجة لمساوئها ومدى انعكاساتها السلبية على حياة الإنسان العربي الإسلامي ، وكذا حياة الإنسان الغربى ذاته ، أما عند الكثير من الرواد فهى كالتيار الجارف ، من يقف أمامه ستجرفه قوة تياره ، حيث كان يقول خير الدين التونسى : (إن التمدن الأوروباوى تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شئ إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار ، إلا إذا حذو حذوه وجروا مجراه في التنظيمات فيمكن نجاتهم من الغرق) [٣٧] ، وهذا عكس ما ذهب إليه سمير أبو حمدان حين اعتبر أن أصحاب هذا الاتجاه بالإجماع وقفوا في وجه الحضارة الغربية على اعتبار أنها من بين الوسائل التي تعرقل وحدة المسلمين في أمة واحدة [٣٨] . أما ما يمكن ملاحظته على مستوى الرؤية العامة لأصحاب هذا الاتجاه فإن موقفهم يسوده كثير من الغموض والالتباس ، ولعل ذلك يعود إلى الواقع الذى عايشوه وعاصروه والذى ليس فيه من السهولة بمكان تكوين رؤية واضحة ، حول كثير من المفاهيم المتعلقة ببعض المسائل السياسية لأنها حديثة لم تتبلور بما يمكن أن يكون نظرية متكاملة تقوم على أسس ثابتة ، لذلك فإن محاولاتهم كانت جريئة وملتوية ، طموحة ومتحفظة ، واضحة ومرتبكة ، واسعة وناقصة [٣٩] ، ومن هذه المتناقضات والإلتباسات يمكن تأويل تلك الآراء إلى أية جهة أريد لها .

أما ثانى فريق من التيار الدينى التوفيقى فهو المتمثل في التيار الدينى السياسى الذى يدعو إلى وحدة الأمة الإسلامية قاطبة تحت لواء الشريعة الإسلامية التي تعد الرافد الأساسى لكل وحدة ويمثل هذا التيار الراديكاليون ويأتى في مقدمتهم كما يذهب ناصيف نصار حسن البنا وسيد قطب ، ويضيف إليهم سمير أبو حمدان جماعة الإخوان المسلمين حيث يقول أن هؤلاء الراديكاليون يعودون إلى تعبيرات سابقة لهم (حسن البنا ، سيد قطب) ومتشابهة معهم وهذه هى التي لم ينتبه إليها ناصيف نصار [٤٠] ، ويدرج في ذلك توفيق البكرى ومقالته التي نشرها في المنار سنة

١٩٠٢م ، ولكننا لا نجد ما يؤكد ذلك الانتماء والترابط بين فكر الإخوان المسلمين وهذا الرجل الصوفي الذى لا يتوافق معهم من حيث انتمائه المذهبى ، ولا تعنى دعوته إلى الرابطة الدينية الموحدة للأمة الإسلامية على أنها مصدر لهم ، فقد كانت هذه الرؤية تميز كثيرا من المفكرين المسلمين في نفس الفترة ولكنهم لا يمثلون مرجعية فكرية للإخوان المسلمين .

أما ثالث فريق من التيار الدينى فهو التيار اللا سياسي الذى يمثله كل من على عبد الرازق وخالد محمد خالد الذي لا نجد له تصنيفا دقيقا وثابتا لأن موقفه متغير من فترة لأخرى ، ولكن يمكن أن نستشف مما قاله بخصوص الأمة هذا المعنى الذى يقول فيه إن الأمة : ((ليست جيلا يقيم على أرضها ، ثم يزول ويختفي ، بل هى تيار بشرى متساوق الموجات يجرى لا مستقر له ، وكل موجة فيه دافعة مدفوعة)) [41]، ولعل هذا هو الذى أدى بناصيف نصار إلى بناء حكمه حول خالد محمد خالد ويعتبر الإطار المرجعى لتفكيره هو إشكالية العلاقة بين الانتماء الدينى والانتماء القومى ، وهذا ما أدى به إلى تصنيفه في إطار هذا الاتجاه الدينى اللاسياسى للأمة .

وكذلك يضيف إلى أقطاب هذا التيار ، طه حسين ، محمد النويهى وهم جميعا يتفقون على أن وحدة الأمة لا تعنى بالضرورة وحدة الدولة وأن هذه الأخيرة ليست عاملا من عوامل التفرقة والتجزئة للأمة ، وإنما تعدد الدول في الأمة الواحدة هو دليل على التعبير الحقيقى والواقعى على ما تمثله الوقائع البشرية للدول الغربية والإسلامية التي لا نجد في بعضها تجانسا في العقيدة ، وهذه الوقائعية للدولة هى الدليل أيضا على التقاطع بين الدين والسياسة [42] ومجال كل منهما في الحياة الاجتماعية والسياسية .

٢- التصورات اللغوية :

وهذا التيار أو التصور هو الذى يرى أصحابه أن وحدة الأمة تبنى على أساس وحدة اللغة وإن كانوا لا يعتبرون اللغة هى العامل الوحيد والأوحد ، فهناك عوامل أخرى مساعدة على وحدة الأمة ، وهذا يعود إلى أن كثيرا من الشعوب التي تتكلم لغة واحدة لها عناصر أخرى ساهمت في وجودها وفي تواجدها كالعادات والتقاليد وحتى في بعض الأحيان التاريخ ، كما يذهب إلى ذلك

ناصيف نصار ، إذ أن هذا التيار يعتبر أن : (تطابق نطاق الأمة مع نطاق اللغة ، وليس فقط وحدة اللغة في الأمة) (٤٣) .

وكان الهدف السياسي العام الذي يسعى إليه أنصار هذا التيار هو أن تصبح في العالم اللغوي الواحد قومية واحدة وأمة واحدة ووطنية واحدة ، ودولة واحدة ، أي أن تصبح "الأمة — اللغة" هي الأصل والأساس ، وبالنسبة لها تحدد "الأمة — الوطن"، و "الأمة — الدولة"(٤٤)، ويتتبع ناصيف نصار أصحاب هذا الاتجاه ويحدد تصوراتهم في خمسة أنماط أساسية ، هي : البسيط ، ويمثله حسين المرصفي الذي أسهم في وضع ثنائية بسيطة وسكونية تقدم رابطة اللغة على رابطة المكان من جهة ، وتجعل الوطنية أصلا من أصول التربية من جهة ثانية ، وحسب ناصيف نصار فإنه أغفل جانب المكان وما تلعبه الدولة والعوامل المصاحبة لها في تعامل البشر بعضهم مع بعض (٤٥) ، والعنصري وظهر نتيجة التحول في العلاقات بين العرب والأتراك في الدولة العثمانية ، بحيث طغى مبدأ القوميات على العلاقات السياسية بين الشعوب والدول مما دعا إلى إذكاء روح المقاومة في وجه الهيمنة التركية ، وكان ذلك قبل ١٩٠٨م ، وقد ذهب المؤلف إلى أن هناك جيل قومي ظهر مع بداية القرن العشرين يتحدث باسم العنصر اللغوي للأمة ، وكان من زعماء هذا الاتجاه إبراهيم اليازجي وأحمد فارس الشدياق وغيرهما ، وبعد إن استعرض أفكارهما بالشرح والتحليل خلص إلى التساؤل التالي : إذا كان التاريخ قد تجاوز طرح المصلحة الجماعية على أساس رابطة الدين ، فعلى أية رابطة يرسو اليوم طرحها ؟ ويجيب عن هذا التساؤل قائلا هناك مقومات للأمة : الأول القومية وقد أشار إليها القاسمي في مقالة بعنوان "القومية في الأمم" حيث حدد العوامل والنواميس الاجتماعية الطبيعية التي تدخل في تكوين وحدة الأمة بحيث تحفظ مقوماتها ، وفي مقالة أخرى "التعليم بالعربية" اعتمد في رأيه على أن اللغة من الذرائع الكافلة لتقويم الحياة القومية (٤٦) .

والمقوم الثاني حسب وجهة نظر القاسمي يعود إلى فكرة " السجيات " بمعنى خصائص الشعوب " أتنوغرافيا " ، حيث يلاحظ أن لكل عنصر سجياته ومميزاته ، وعلى هذا نجد الفروق

واضحة بين الأمم فلا يتحد بعضها ببعض إلا في أحوال خاصة ، وقد لاحظ المؤلف أنه قد شبه الأمم بالعناصر الكيماوية ، فهناك عناصر تتفق مع بعضها البعض ، وهناك عناصر تختلف والمغزى هو التركيبة الداخلية لكل أمة ، وفي معرض حديثه عن موقف القاسمي من حيث القومية، والسجيات ، والتركيبة الكيمياوية ، فإن الثانية لا تعنى العادات والتقاليد ، ولكن تربط بالمعنى الطبيعى الفيزيائى ، والنفسى والأخلاقى ، وأما الثالثة فقد حاول الرجل توظيف نظرية الانتخاب الطبيعى والنشوء والارتقاء ، لأن القاسمى كان شديد التأثر بالعلوم الطبيعية [٤٧] . فإذا حاولنا الربط بين هذا الموقف والمواقف السابقة فإن اللغة تعد من أعظم عوامل النهوض والارتقاء ، إضافة إلى ذلك أن تصور القاسمى حسب ناصيف نصار فتح الباب لعوامل طبيعية فطرية وجغرافية لا تنحصر في دائرة اللغة والأدب ، وأخيرا نستنتج خلاصة ما وصل إليه المفكرون العرب في بداية هذا القرن أن التصور اللغوى العنصرى للأمة ليس له أية علاقة من معانى العنصرية كما تمارسها الحركات والدول أو ما اصطلح عليه بالتمييز العنصري ، فليس هناك استعلاء ولا تمييز عنصري ، ولكن هناك محاولة البحث عن الذات وتحقيقها ، ومن خلال الهوية العربية التي تحاول الدفاع عن حقوق إنسانية مشروعه لمواجهة الصراعات الاستعمارية في هذا القرن .

ومن ضمن هذا التيار ، نجد أيضا التصور اللغوى التاريخي الذى يمثله ساطع الحصرى ، حيث أشار المؤلف إلى اتساع ثقافته وبحثه الجاد في القومية العربية ومعالجته للموضوع بكل عناية ، فقد استمر في ذلك أربعة عقود تقريبا ، حيث حصر تصوره اللغوي للأمة في مجموعة من الخصائص وهى : اللغة والتاريخ ، حيث بين أن اللغة هى روح الأمة وحياتها ، وهى بذلك تمثل المحور الأساسي للقومية ، وأما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها ، فالعنصران لا ينفصلان أبدا ، وتستطيع هذه الأمة أن تستعيد وعيها وشعورها بالعودة إلى تاريخها القومي ، وبالنسبة لبقية العناصر كالدين والجنس فإن الحصرى حسب نصار قد استبعدهما تماما ، وخاصة الجنس ، فالدين في نظره نوعان : دين عالمى ودين قومى ، فهو يمثل واجهة ثقافية ، ولكن لا

يؤسس وحدة اجتماعية حقيقية ، أما بالنسبة للجنس فلا يشكل وحدة والسبب في ذلك أن كل فرد في المجتمع لا يعرف الأصل الذى انحدر منه ، ويستدل على ذلك من الواقع الاجتماعي إذ أن هناك الكثير من الشعوب التي كونت أمما رغم اختلاف أعراقها وأصولها كشعوب أمريكا الشمالية والجنوبية ، لكن اللغة والتاريخ كانا العاملين الحاسمين في تكوين هذه الأمم(٤٨).

ونلاحظ من خلال الخلاصة التي توصل إليها ناصيف نصار حول فكر الحصرى أنه حاول أن ينفي عنه الصورة الإيديولوجية في بنائه الفكرى ، ولكن هذه الصورة لا تشكل في اعتقادنا هاجسا للدفاع لأن الفكر الإنسانى لا يخلو من مثل هذه التوجهات ، لعل دفاعه يدخل في إطار هذه الإيديولوجيات ذاتها التي وإن استندت إلى الحوار الذى تحدث عنه فإنها تستطيع مواصلة الفكر المبدع الذى لا يستمر إلا بهذا الحوار .

ومن ضمن التصورات اللغوية يحدد ناصيف نصار تصورا آخر ويسميه بالميتافيزيقى ويمثله زكى الأرسوزى الذى يعده من بين المفكرين العرب المعاصرين الذين ساهموا بشكل كبير في حمل لواء القومية العربية والدفاع عنها ، ولذلك فإنه يرى أن الأرسوزى قد تمسك في مختلف كتاباته السياسية بنظرته إلى اللغة ونزعته الميتافيزيقية الدينية ، ونظرته إلى العلاقات بين الغرب والشرق ، وكل ذلك ناتج عن صدمته النفسية من الحداثة ، وكان موقف المؤلف العام من الأرسوزى هو أن فكر هذا الأخير لا يختلف كثيرا عن سابقيه إلا من حيث نظرته إلى الإنسان والعالم ، وبعث الأمة العربية من جديد وذلك بالعودة إلى العصر الجاهلى من أجل استعادة الأصول العربية الحقيقية (٤٩) .

والخلاصة التي انتهى إليها ناصيف نصار من خلال عرضه ودراسته لأفكار الأرسوزى تتلخص في عنصرين أساسيين : الأول هو أن الأمم تعيش في علاقة مع البيئة الطبيعية شأنها شأن الكائنات الحية الأخرى ، بمعنى أن الكائنات تظهر على الأرض في شكل أفراد نوعية و تأخذ في التجمع والتلاؤم والانسجام والتطور لتشكل نظاما اجتماعيا يطلق عليه لفظ الأمة ، وهذا النظام يشبه إلى حد بعيد نظام كيان الجسم وما يطرأ عليه من تحول وتطور ، وبقدر ما تتغير البيئة تتغير

معها ظروف الحياة الإجتماعية ، كما يشير الأرسوزى في هذه النقطة إلى الأمـة الأصليـة البدينـة ، والتي تشكل فيضا من الحياة والتنوع ، والأمة المشتقة التي تتكون نتيجة ظروف طبيعية وتاريخية معينة بمعنى أن العلاقة التي تربط الأمة بالبيئة لا تحدد ماهيتها ، بل الثقافة هى التي تصنع ذلك .

ومن الناحية النظرية طرح السؤال التالى : هل للدولة دور في تكوين الأمـة ؟ وكـان جوابـه أن هذه العلاقة تتأرجح بين نظرتين متلاقيتين ، نظرة تجعل الدولة وسيلة في خدمة الأمة ، ونظـرة تجعلها كيفية وجودية في كيـان الأمـة (٥٠) فـالأولى الأمـة موجـودة حقيقـة فـي نفـوس أبنائـها فـي علاقات مختلفة كالقرابة والنسب ... الخ ، والدولة فـي هذه الحالـة تلعب دوريـن : دور الحمايـة لحقيقة الأمة ، ودور إعداد الوسائل التي تؤدى إلى تحقيق هوية الأمة بمعنى أن الدولة هى الكيـان الواعى للأمة الذى ينقلها من حالة الكمون إلى الظهور ، ومـن اللاوعـى إلـى الوعـى ، وهنـا يؤكـد المؤلـف علـى أن الأرسـوزى قـد أنكـر دور اللغـة كمفتـاح للوعـى القومـى ، ولعلـه كمـا يقـول تـأثر بتجربتيـن تـاريخيتين ، تجربـة العـرب بعـد خروجـهم مـن الجاهليـة ، وتجربـة الدولـة القوميـة فـي الغرب، هاتان التجربتان تؤكدان على مدى أهميـة ودور الدولـة فـي بنـاء كيـان الأمـة ، أو صناعـة وجودها الواعي .

ويخلص في الأخير ناصيف نصار إلى أن علاقة الأمة بالدولة عند الأرسـوزى قـد اصطدمـت بدور العوامل الغيبية في المصـــائر التاريخيـة للشـعوب والأمـم شـأنه شـأن أقرانـه الذيـن بنـوا هـذا الإنكار أوذاك الاختلاف على علاقة الأمة الواحدة بالدولة الواحدة (٥١) .

والنمط الخامس وهو التصور اللغوى السياسى وهو وجهة نظر نديم البيطار ، الـذى خـالف المفكرين السابقين من أمثال الحصرى والأرسوزى ، وهو حسب المؤلف ارجع وحدة الأمـة لا إلـى وحدة اللغة ، وإنما إلى وحدة الوجود السياسى الذي يقوم بالدرجة الأولى على رابطة اللغة الواحدة بمعنى أن مركز الثقل عندما ينتقل من الوحدة اللغوية إلى الوحدة السياسـية يحـدث تغير مـهم فـي التصور النظري للأمة ، هذا التصور الذي يتجسد في السياسة المرتبطـة بالدولـة القوميـة الواحـدة بدورها تحقق الكيان القومي والهويـة القوميـة للأمـة ، وفـي الإطـار يذهـب نـاصيف نصـار إلـى أن

البيطار اعتمد على حزب البعث والحركة الناصرية ، هذه الأخيرة التي لم تساهم في بناء أمة واحدة ، ولذلك فإنه من الصعب تصور مفهوم الأمة القومية عند حزب البعث [٥٢] .

وبناء على ماقدمه ناصيف نصار حول التصورات اللغوية فإنه من المعروف من الناحية التاريخية أن هذه الأنماط لم تتولد وفق صيرورة تاريخية مطردة، وإنما كانت متقاطعة فيما بينها من حيث الوجود في الزمن ، ولكن كما يقول سمير أبو حمدان أن هذا التيار كان له شأن عظيم نتيجة ما بذله رواده ولاسيما على يد ساطع الحصرى وغيره سواء ممن سبقوه أو أتوا بعده ، ولعل صمود هذا التيار اليوم في ظل هجمة العولمة في جميع الميادين بما فيها اللغوية لدليل على الأسس المتينة والواقعية التي يستند إليها أصحابهذا التيار في مواقفهم ورؤاهم .

٣- التصورات الإقليمية :

يتناول ناصيف نصار في كتابه تصورات الأمة المعاصرة في الباب الثالث منه التصورات الإقليمية للأمة، ويقسمها إلى تصورات متعددة تتمثل في :التصور الإقليمي الوطني ، التصور الإقليمي السياسى ،التصور الإقليمي المتحدى ، التصور الإقليمي التكاملي ،وهذه التصورات كلها ترتكز على مبدأ واحد وهو الوطن أو الإقليم ودوره في بناء الأمة ووحدتها ،ولذلك لم يصبح الإقليم عندهم مكانا جغرافيا فحسب بل هو أيضا معنى سياسي ، ومن ثمة أصبحت هذه الحدود السياسية للموقع يسودها نوع من الغموض والالتباس في تحديد مجالاتها ومكوناتها والعناصر التي تبنى عليها ، ولكن ناصيف نصار حاول إيجاد مدلول له في تصور هذا التيار وقال إن التصور الإقليمي للأمة: (ليس قطرا سياسيا بالمعنى العينى المباشر ، وإنما هو رقعة جغرافية واسعة ، متميزة بخصائص محددة ، ولها فاعليتها الخاصة في إطار علاقات النوع الإنساني بالأرض المعمورة)[٥٣]، لكن هذه الخصائص التي يقول بها ناصيف نصار بقيت غامضة سواء من حيث المفهوم أو المعنى ، إذ أننا نجد ان أصحاب هذا التيار يختلفون حتى في الخصائص الواضحة المتمثلة في الخصائص الاجتماعية أو الثقافية أو السياسية .

ويعتقد ناصيف نصار أن تحديده لهذه التصورات لم يقم على أساس تعسفي أو اصطناعي ، ولا على أساس أيديولوجي أو مذهبي ، وإنما هي تولدت من خلال دراسة استقرائية مقارنة لمجموعة من المفكرين القوميين أو الوطنيين البارزين في الفكر العربي الحديث والمعاصر الذين يذهبون جميعا إلى اعتبار الإقليم الجغرافي من أهم المحددات لكيان الأمة ، ولكنهم يختلفون فيما بينهم فيما هو هذا الإقليم الجغرافي ، ومن ضمن هذه التصورات التصور الإقليمي الوطني للأمة الذى يربط بين الإقليم والسكان الذين ينتمون إليه من خلال شعورهم جميعا بأنهم يؤلفون جماعة واحدة رغم الفوارق القائمة بينهم(٥٤)، فالوطن وحده هنا هو المحدد الأساسي للأمة باعتباره معطى طبيعيا لها حتى وإن كانت حدوده غير نهائية .

ومن وراء هذا التصور حسب ناصيف نصار بطرس البستاني في القرن التاسع عشر ، من خلال ما كان ينشره في صحيفته المعروفة بـ " نفير سورية " ، والتي قدم فيها مجموعة من النصوص فيها من الدقة والوضوح ما كان دليلا إلى ما ذهب إليه نصار الذى قال أن طرح المعلم بطرس البستاني بالنسبة للأمة كان طرحا جريئا لأنه كان أساسا لعمل جديد يتناول شؤون التربية والسياسة والتمدن وعلاقة الدين بالمدنيات (٥٥) ، ولكن هذا التصور من حيث التطبيق كان قد روجع مراجعة نقدية من أحد رواد هذا التصور وهو "جواد بولس" الذي تحدث عما يعرف بمفهوم الشخصية الجغرافية أي البلد أو الإقليم ، أو الوطن الإقليمي ، ومعطيات هذا المفهوم هي معطيات تفاعلية لا معطيات جغرافية بحتة، أى أن هناك تفاعل بين البيئة الطبيعية وسكانها ، ومن ذلك يصبح المقوم الإقليمي الوطني أساسيا في تحديد مفهوم الأمة ، وذلك مع إرادة العيش المشترك الذي يفرض مصالح اقتصادية واجتماعية متعددة ، أما عوامل الدين واللغة وسائر الطبائع المكتسبة عنده كما يذهب إلى ذلك المؤلف فهى عوامل ثانوية وذات تأثير سطحي (٥٦) ، فالأمم مستمرة في الوجود رغم تعاقب الأديان واللغات عليها ، ومن ثم فلإن لا تأثير لهذين العنصرين في هوية الأمة وبنيانها .

وفي نهاية الحديث عن هذا العنصر يخلص المؤلف إلا أنه وبالرغم من اندراج المفكرين (البستاني ، بولس) تحت تصور واحد وهو التصور الإقليمي الوطني إلا أنهما يختلفان في التصور في مسألة العلاقة بين الوطن — الأمة والوطن — الدولة ، فإذا كان الأول يطرح الأمة في إطار عناصر ثلاثة وهى : الوطن — الشعب — الدولة ، ومن ثم لا يطرح عامل الدولة في نظره إلا تابعا لحقيقة الوطن — الأمة . فالإقليم هو المحدد لشخصيتها ولدولتها في حال قيامها ، بينما تفكير الثاني يدور على محور الوطن — الأمة، وعلى محور الوطن — الدولة ، ومن هنا حسب المؤلف جاءت مقولة الوطن الإقليمى عنده مزدوجة المعنى ، تارة تحمل معنى جغرافيا ، وطورا تحمل معنى سياسيا(٥٧) .

وفي الفصل العاشر يتناول ناصيف نصار التصور الإقليمي ، وكان المبدأ العام الذى بنى عليه ممثلو هذا التيار نظرتهم إلى الأمة هو اعتبارهم أن هذه الأخيرة تتحدد أولا بالإقليم الوطن ، وثانيا بالدولة الواحدة المتطابقة معه تقريبا ، وكان من أونل المعبرين عنه رفاعة رافع الطهطاوى، وفي بداية استعراض المؤلف لأفكار الطهطاوى في هذه المسألة يتساءل عن الإطار النظري والواقعي الذى شكل له الخلفية الفكرية والسياسية لبناء تصوره حول المصطلح ، علما ودائما حسب المؤلف أن النموذج الفرنسي قد يكون صالحا لذلك ، خصوصا إذا كنا نعلم أن المفكر قد عاش في فرنسا مدة من الزمن وتأثر بحضارتها وأفكارها السياسية (٥٨) ، وبعد ذلك يستعرض المفاهيم المختلفة التي بنى عليها الطهطاوى تصوره ، إذ يرى أن مفهوم الأمة عنده لا يختلف عن مفهوم أبناء الوطن الواحد ، وكان الوطن من هذا المنطق هو أساس الرابطة بين أفراد الأمة الواحدة إلى جانب اللسان والحكم السياسى ، وهنا ينتقد ناصيف نصار الطهطاوى ويعتبر أنه كان لا يفرق بين الوطن من حيث هو مسكن أمة، والوطن من حيث هو أرض دولة، وكذلك فإنه لو اكتفى بالعناصر الثلاثة (وحدة البلاد ووحدة اللسان ووحدة الدولة)، لكن الواقع الفرنسي هو عينه الواقع المصري الذى أراد أن يعبر عنه ، إذ أن الواقعين تترابط فيهما وحدة الوطن ووحدة الدولة ووحدة اللسان بصورة واضحة ، ولكنه لم يقف عند هذا الحد وأراد أن يقحم في شرحه مصطلحات

أخرى بدون تدقيق نظرى في معانيها، فوقع في خلط ، وأوقع القارئ نفسه في نفس هذا الخلط ، ومن بين هذه المصطلحات مصطلح الملة [٥٩] .

وأن ما قام به الطهطاوى من التعرض إلى مصطلحات أخرى حتى وإن كان فيها خلط فمرد ذلك ، حسب ناصيف نصار ، هو محاولته تحرير تصور الأمة من سيطرة الدين والرابطة الدينية ، ويعطيها أبعادا جديدة غير دينية ، ولذلك فهو لم يدافع عن الأمة الإسلامية الواحدة ، وجاء بناء على ذلك فكره حاملا لآثار من التوتر بين مبدأ الانتماء الوطنى والانتماء الإسلامي ، ولكنه مثل مرحلة انتقال واعية من تصور دينى للمجتمع وغاياته إلى تصور مدنى ، وبمعنى ما علمانى [٦٠] .

ويندرج أيضا ضمن هذا التيار محمد عبده الذي جعل من وحدة الانتماء الوطنى فوق اختلاف الآراء وتنوع المذاهب السياسية ، كما أن وحدة الدولة عنده هى جزء متمم لوحدة البلاد وسكانها ، وهو بهذا كما يقول المؤلف آزر الأفكار الأولى التي دعا إليها الطهطاوى .

ويخصص ناصيف نصار الفصل الحادى عشر لتصور انطون سعادة ويسميه بالتصور الإقليمى المتحدى واحتوى هذا الفصل على كم كبيرة من الأفكار مقارنة بالفصول الأخرى ولاسيما التي ضمت شخصيتين ، وقد بنى سعادة تصوره للأمة من وجهة نظر المؤلف على الإقليم أو البيئة الجغرافية الواحدة ، ولم تدخل الرابطة العرقية والمصلحة والإرادة في هذا التصور ، وقد كان تصوره هذا مثال لكثير من التأويلات عند دارسيه ، ولكن مفكرنا يخلص إلى أن تصنيف انطون سعادة في هذا التيار يعود إلى مفهوم المتحد عنده الذى يفترض في تعريفه وجود بيئة جغرافية محددة ، وبناء على ذلك سمى بهذا الاسم ، وكنتيجة لما قدمه في هذا الفصل والذى لا يمكن استعراضه كاملا دون الخلاصة التي توصل إليها من خلال ما طرحه من مفاهيم وأفكار حول الأمة وما يرتبط بها ،وكان تصورها العام في ضوء ما قدم هى أن الأمة التامة الوجود تشتمل على عامل الوحدة السياسية أو عامل الدولة ، فكما يقول ناصيف نصار أن البيئة — الوطن والدورة الاجتماعية الاقتصادية الواحدة عنصران ماديان محددان فعليا للأمة ، إذا تفاعلا مع عنصر ثالث هو الدولة ، ومع عناصر نفسية ثقافية أخرى ، فالدولة هى العامل النفسى الثقافي بامتياز ، وهى

في حركة التفاعل بين المجتمع والبيئة الطبيعية والعالم ملتقى الوجود الذاتي والوجود الموضوعي، ولما كانت وحدة الحياة والمصير تشتمل على الذاتي الموضوعي معا ، فإنه من المنطقي أن يكون فيها لوحدة الدولة دور أساسي ، والحركة القومية بما هي حركة ذاتية وموضوعية ، تجد تفسيرها في هذه الحقيقة (٦١) .

وفي نهاية هذا الفصل حاول المؤلف أن يقدم مقارنة بين الوضع السوري والوضع المصري في فترة من فترات صيرورة مجتمعيهما ، ولا أدرى لما ذا قام بهذه المقارنة ، هل من أجل أن يبين الاختلاف بين الوضعين ؟ أم من أجل أن يبين الجهد الذي بذله المفكرون السوريون رغم الوضع الذي كانوا يعيشونه ؟ أم أنه أراد أن يبين مدى قيمة الفكر القومي السوري ومدى قدرته على الصمود والاستمرار عكس الفكر القومي المصري؟ أم أنه أراد أن يقدم تمهيدا لينقلنا إلى مفكر مصري كانت له إسهاماته في تقديم تصور حول الأمة ؟ إن كل هذه التساؤلات المقصود بها فقط هو الوقوف على الحقيقة العلمية المعرفية في حركة فكرنا العربي عامة .

وأخيرا وبالنسبة للتصورات الإقليمية ينقلنا المؤلف إلى شخصية مصرية معاصرة استطاعت أن تتطلع على كل المحاولات السابقة ، وأن تقدم بذلك رؤية جديدة كان لها وزنها وقيمتها المعرفية والواقعية بالنسبة للأمة ، وأعنى بذلك شخصية جمال حمدان الذى يتناول قضايا الوجود من وجهة الجغرافية السياسية ، ولكن مفكرنا يضطرب في طرح أفكار هذا المفكر فمرة يقول بأنه أعطى تصورا للأمة ، ومرة أخرى وفي نفس المكان والسياق ينفي تخصيصه لتصور خاص بالأمة (٦٢) ، وكان مفهوم الأمة عند جمال حمدان يتمحور على الشخصية الإقليمية ، هذه الشخصية التي تدرس بالجغرافية ، وهذه الجغرافيا تعبر عن حقيقة العلم الجغرافي الشامل الذى ليس علما موسوعيا بالمعنى السطحى ، وإنما هو علم تكاملى بالضرورة ، بل العلم التكاملى بامتياز ، وفكرة الشخصية الإقليمية على الصعيد الجغرافي تعادل فكرة الشخصية الفردية على المستوى الإنساني ، وهذه الشخصية الفردية حسب مؤلفنا التي يقصدها حمدان جمال هي

الشخصية المصرية[٦٣] . ولكن ذلك لا يعني أنه كان يدعو إلى حركات انعزالية انفرادية في العالم العربي ، فذلك مما كان يرفضه المفكر ذاته .

وبعد استعراض المؤلف أفكار جمال حمدان الطويلة ، التي يقف منها مرة موقف المحلل الناقد الذى يوجه الفكر إلى هدف معين ، ومرة أخرى يقف من تلك الأفكار موقف الباحث المتشبع بأفكار موضوع بحثه أعنى الشخصية المبحوثة ، يمجد ، يشيد ، يؤصل ، ... الخ ، ولعل لهذه المواقف التي تبدو للقارئ العابر أنها من المتناقضات ولكنها في واقع الأمر هى عكس ذلك ، فالموضوع المبحوث هو الذى فرض نفسه سواء على المفكر أو الباحث أن يطرقه بهذه المتناقضات وإلا لا يمكن أن يحقق أغراضه العلمية ، ومن ذلك يرى ناصيف نصار أن الفكر المصرى من الطهطاوى إلى جمال حمدان مرورا بمفكرين آخرين وهو يتطور في بلورة الإيديولوجية الوطنية المصرية ، وهو يتناسب مع ذاته أى تطور التجربة السياسية المصرية نفسها ، ومن ثم فإن التوجه الإيديولوجي المصرى مرتبط بتجربة تاريخية مصرية ، وهو وجود الدولة الواحدة التي كان لها دور كبير في الجغرافيا التاريخية للشعب المصرى ، التي من خلالها بنى المفكر تصوره الإقليمى التكاملى [٦٤] .

رابعا : التصورات السياسية :

يحاول ناصيف نصار في استعراض هذا التصور إلى تبيان أهمية مدلول الأمة واستخدامه في الحقل السياسى ويقسم هذا التيار إلى ثلاثة أنماط رئيسية تتمثل في : التصور السياسى البسيط والذى يمثله أديب اسحق الذى كما يقول المؤلف عالج موضوع الأمة معالجة صحفية ، وفي نفس الوقت لم يرق تفكيره إلى تفكير أقرانه في التاسع عشر أمثال الطهطاوى ، والبستانى ، وشبلى شميل ، وجمال الدين الأفغانى ، وغيرهم ، لأنه وقع ، من جهة، تحت تأثير هذا الأخير ، ومن جهة ثانية ، أن العمر لم يستمر به حتى يبلور أفكاره ، لأنه توفي قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره ، وفي طرح المؤلف لأفكار أديب اسحق يستعرض تعريفه للأمة والوطن ، ويقول أنه بناء على هذه التعريفات عده منير موسى أول المفكرين العرب الذين أعطوا تعريفات لهذه المفاهيم ، ولكن

مؤلفنا يرد عليه بقوله أن هذه المسائل لم يكن هو أول من طرقها ، بل تعرض لها مفكرون قبله من أمثال : بطرس البستانى ، والطهطاوى ، وفرنسيس المراش ، ولكنه لم يطلع على البعض لظروفه الخاصة .

وبعد أن يستعرض ناصيف نصار مجموعة المفاهيم التي شكلت محور أديب اسحق كالأمة والوطن والوطنية والقومية والجيل والجنس ، وغيرها من المفاهيم ، ويتوصل إلى أن المساهمة التي قدمها هذا المفكر في تاريخ التعرض إلى هذا المصطلح أى تصور الأمة لم يكن بصورتها البسيطة المباشرة سوى خطوة على خط نظرى نجد تعبيرات عديدة له في تاريخ الإيديولوجيات والدول المعاصرة ، ولكن ينبغي ، كما يقول من جهة أخرى ، الاعتراف من الناحية التاريخية بأن التصور السياسى للأمة كما طرحه أديب اسحق ظل معتمدا ، ولو بشكل كامن في أوساط فكرية مختلفة ، وخصوصا أوساط المدافعين عن وحدة الدولة العثمانية قبل إعلان الدستور وبعده (٦٥) .

وفي الفصل الثانى من هذا الباب الرابع يتناول النمط الثانى من هذا التصور السياسى للأمة، ويتمثل في التصور السياسى المتطور ، ويمثله مفكرين عربيين معاصرين من بلدين مختلفين وهما : لبنان وتونس ، وأقصد بذلك على التوإلى كمال يوسف الحاج والبشير بن سلامة ، وسمى هذا التيار بالسياسى المتطور حسب ناصيف نصار لأنه أدرك بعمق المضامين والمستلزمات التي تنطوى عليها الدولة كعنصر من العناصر التكوينية للأمة (٦٦) .

وكانت كتابات كمال الحاج تحتوى على مضامين فلسفية نظرا لعمقها الفكرى والصورة التي ارتبطت فيها نظرته للأمة التي تلازمت في كتاباته مع نظرته للغة ، وأنتجت هذه النظرة ازدواجية بين فاعلية اللغة المرفوعة إلى المستوى الأنطولوجى ، وفاعلية الدولة القائمة المعتبرة ضمانا للحرية لأن اللغة لم تكن في رأى كمال الحاج وسيلة للفكر ، بل إنها غاية وجوهر لصيق بالطبيعة الإنسانية ، ومن هنا فإن اللغة والفكر شيآن متلازمان ومتطابقان ، إذ لا فكر بدون لغة ولا لغة بدون فكر ، فالعلاقة بينهما علاقة عضوية (٦٧) .

وبعد أن يستعرض المؤلف ما كتبه كمال الحاج في هذا لموضوع يخلص إلى نتيجة يعتبر فيها أن " الطربوش الفلسفي " كان هو المسيطر على تفكيره ، لأنه اعتقد أن للدين دور في الدولة وبالتالي في القومية ، أو بعبارة أخرى جعل من الرابطة الدينية في مقدمة كل الروابط ، وأن ذلك ما هو إلا موقف تبريري حسبه لأنه يتناغم ويتجاوب مع بعض الجماعات والقوى السياسية في لبنان والمنطقة المحيطة به ، بينما الدولة القومية وإن خضعت لتأثير عامل الدين ، فإنها تطرح نفسها دولة لشعب معين ، لا دولة لجميع المؤمنين بالدين المسيطر عليها ، ولذلك ، كما يقول، يتعين علينا تحديد الهوية الخاصة التي تميز شعبها عن سائر الشعوب قبل تحديد نمط تفاعلها مع قواه وتياراته الثقافية (١٨)

وبناء على ما ذهب إليه كمال الحاج ، حسب ناصيف نصار ، وهو أنه كان يتحدث عن الشعب أكثر من حديثه عن القومية ، وبدون وعى منه ، ولكن هذا التصور هو الذى سيتبلور في تفكير " البشير بن سلامة " الذي كان يسعى إلى البحث في المقومات التي تجعل من شعب ما يشكل أمة قائمة بذاتها ، وكان هذا هو حال الشعب التونسى في نظره الذى كان يشكل أمة قائمة بذاتها ، ولكنه لم ينس ، من جهة أخرى ، شعوره بالانتماء إلى الأمة العربية ، إذا أن هناك ثنائية في هذا التحديد ، ولكنها ثنائية للتوحد والترابط لا للتمزق والتشتت ، ولذلك كان المفكر، حسب ناصيف نصار، يهدف إلى تجميع وتنظيم الوقائع التي تبرهن على تمييز الشخصية التونسية وعلى وجود الأمة التونسية ، دون تنكر لرابطة العروبة اللغوية ورابطة الدين الإسلامي ، فجاءت بذلك محاولته متسقة مع الدستور التونسى الذى ينص على وجود الامة التونسية وعلى تصميم الشعب التونسى على تعزيز وحدته القومية (١٩) .

وهناك تصور سياسى ثالث ويتمثل في التصور السياسى الدستورى وتمثله دساتير مجموعة من الدول العربية وهى : المملكة المغربية ، الجمهورية الجزائرية ، الجمهورية التونسية ، المملكة الأردنية الهاشمية ، الكويت ، الجمهورية العربية المصرية ، الجمهورية العربية السورية .

ويرى ناصيف نصار أن الأمة في هذه الدساتير السياسية هي التي تنشأ بعد تكوين الدولة فلا أمة بدون دولة ، ولا وحدة لها إلا بعد وجود الدولة وهي الفاعلة في تكوينها وبنائها ، فالأمة في أي دستور من الدساتير الذي يذكرها هي حقيقة اجتماعية ، وبعد استقلال كثير من الدول العربية حددت الخارطة الاجتماعية والجغرافية للأمة العربية ، بناء على هذا المعطى ، وبعد أن يقدم لنا المؤلف مجموعة الدساتير بالعرض والطرح والدراسة ، يتساءل في الأخير عن قيمة المساواة التي يتمتع بها المواطنون من حيث هم كذلك في ظل دولهم ، ويستنتج أن ذلك يختلف من دستور لآخر ، إذ أن دساتير تنظر إلى المساواة بين المواطنين في مبدأ الامتثال للقانون ، أو المساواة في الحقوق والواجبات ، وهناك دساتير تتحدث عن المساواة الاجتماعية في مقابل المساواة السياسية .

ولكن ، ودائما حسب المؤلف ، كل الدساتير تتفق على أن المواطن في الدولة هو عضو فاعل ومنفعل ، لا يوجد بينه وبين الدولة فاصل بنيوي ، كما لا يوجد كذلك بينه وبين المواطنين الذين ينتمون إلى نفس الدولة ، ومن هنا يتميز المواطنون الذين ينتمون إلى دولة ما عن غيرها من المواطنين الذين ينتمون إلى دولة أخرى ، وتصبح : ((رابطة المواطنة هي الرابطة الأساسية التي تحدد وجودهم الاجتماعي السياسي وتهيمن مصالحهم وعلاقاتهم السياسية)) [٧٠] ، وكما يستنتج أن فكرة الأمة في الدساتير العربية هي فكرة معقدة ، ومن ثم تبنى حولها أنساق ، وترتكز عليها سياسيات ، وفي ظلهات تتعالى الأحلام والآمال ، وبذلك لا يستطيع مفهوم الأمة أن يتجاوز الصراع بين القوى الاجتماعية السياسية على امتلاك سلطة الدولة واستعمالها وفق مصالحها وتطلعاتها[٧١].

وفي آخر هذا الكتاب موضوع الدراسة يخرج المؤلف بملاحظات عامة ، وليست خاتمة لأنه يقول أن الخاتمة قد تعني تحليل كل التصورات التي طرحتها ، وهذا يحتاج إلى تأليف آخر ، وهو الذي سيشكل حسبه مدار الجزء الثاني من هذه الدراسة ، ولكن ونحن نقوم بتحليل هذه الدراسة لم يصلنا هذا الجزء الذي تحدث عنه المؤلف ، ولا أدري هل أتمه ، وخرج في شكله النهائي ، أم

مازال مشروعا فقط ؟ وإذا كان كذلك أرجو أن يخرج لأن القارئ العربي على الخصوص والمتهم بهويته وتراثه في حاجة إلى أن يطلع على ما يكمل هذه الدراسة المهمة ، والتي لا نجد لها الكلمات الفعلية المعبرة عن الجهد الذى بذله ناصيف نصار في جمع هذا التراث العربي ودراسته دراسة تحليلية موضوعية ، وإن كنا نعتبر هنا الأحكام نسبية لأننا قد نكون ظلمنا الرجل في بعض الأفكار لأن ما قمنا به ما هو إلا دراسة مقتضبة عما كتبه ، وقد يكون هذا الاقتضاب في بعض الاحيان مخلا بالأفكار ومشوها لها ، لذلك فإن كانت هناك شوائب في هذه الدراسة فمردها إلى ما تكلمنا عنه .

الهوامش

---

(١) أود الإشارة في بداية هذه الدراسة أنني حاولت الابتعاد قدر الإمكان عن الرجوع إلى مؤلفات ناصيف نصار الأخرى ، رغم معرفتي أن الكثير منها له علاقة بالموضوع الذى اشتمل عليه الكتابين ، لأنني لو عدت إلى ذلك يمكن أن تأخذ الدراسة أشكالا أخرى وأبعادا أخرى ، لأن ما قدمه الرجل للثقافة العربية من مؤلفات يعد بالشيئ الكثير الذى يتطلب لإعطاء حقه من تأليف مؤلفات أخرى حول مؤلفاته ، وهذا ما لم يكن هدفنا في هذه الدراسة ، لذلك نجدني اعتمدت فقط على ما أشرت إليه .

(٢) سمير أبو حمدان ، تصورات الأمة لناصيف نصار ، الفكر العربي المعاصر ، مجلة يصدرها مركز الإنماء القومى ، لبنان، العدد ٤١ ، ايلول – تشرين الأول ١٩٨٦م ، ص١١٩ .

(٣) ناصيف نصار ، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي) ، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط٤ ، ١٩٩٢م ، ص٦ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٥.

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣.

(٦) سمير أمين ، الأمة العربية ، موفم للنشر ، الجزائر ، ١٩٩٠م .

(٧) محمد أحمد خلف الله وآخرون ، القومية العربية والإسلام ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط٣ ، ١٩٨٨م ، ص٢١

(٨) ناصيف نصار ، تصورات الأمة المعاصرة ، دار أمواج ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ١٩٩٤م ، ص ٢٧٥ .

(٩) محمد صالح التومى ، تكون الأمم ، العناصر والمراحل والمصير ، دون دار نشر ، تونس ١٩٩٣م ، ص٣٢

(١٠) ناصيف نصار ، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ ، ص ٢٢ .

(11) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، دار اقـــرأ ، بـــيروت ، لبنان، ط٢ ، ١٩٨٦م ، ص ص ٤٥ ، ٤٦ .

(12) المرجع نفسه ، ص ٤٦.

(13) ناصيف نصار ، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخه ، ص ٢٨ .

(14) المصدر نفسه ، ص ص ٢٨ ، ٢٩ .

(15) المصدر نفسه ، ص ص ٧٧ ، ٧٨ .

(16) المصدر نفسه ، ص ٣٦.

(17) المصدر نفسه ، ص ٣٧.

(18) الفارابي ، المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة ، موفم للنشر ، الجزائر ، ١٩٩٠م ،ص١٤٧.

(19) الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٤م ، ص ٧٠ .

(20) ناصيف نصار ، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ ، ص ٤٣ .

(21) المصدر نفسه ، ص ٦٧.

(22) المصدر نفسه ، ص ٦٧.

(23) المصدر نفسه ، ص ٧١.

(24) المصدر نفسه ، ص ٨٣.

(25) المصدر نفسه ، ص ٨٦.

(26) المصدر نفسه ، ص ٩١.

(27) المصدر نفسه ، ص ٩١.

(28) المصدر نفسه ، ص ص ١١٦ ، ١٢١ .

(29) محمد مبارك ، نظام الإسلام ، الحكم والدولة ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط٤ ، ١٩٨١م ، ص١٠.

(30) ابن خلدون ، المقدمة ، الدار التونسية للنشر – المؤسسة الوطنية ، الجزائر ، ١٩٨٤م ، ج١ ، ص ١٢٦

(31) ناصيف نصار ، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ ، ص ١٢٨ .

(32) ناصيف نصار ، تصورات الأمة المعاصرة ، ص١٧ .

(33) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(34) المصدر نفسه ، ص٢٠ .

(35) المصدر نفسه ، ص٢٢ .

(36) محمد جابر الأنصاري ، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ – ١٩٧٠ ، عالم المعرفة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، نوفمبر ١٩٨٠م ، ص٩ .

(٣٧) خير الدين التونسي ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، تحقيق المنصف الشنوفي ، تونس ، ط٢ ، ١٩٧٢ م ص ١٦٦ .

(٣٨) سمير أبة حمدان ، تصورات الأمة لناصيف نصار ، ص١١٩.

(٣٩) المرجع نفسه ، نفس الصفحة .

(٤٠) المرجع نفسه ، نفس الصفحة .

(٤١) خالد محمد خالد ، مواطنون لا رعايا ، مؤسسة الخانجي القاهرة ، مكتبة المثنى بغداد ، العراق ،ط٦ ، ١٩٦٤م ، ص٣٠ .

(٤٢) سمير أبو حمدان ، تصورات الأمة لناصف نصار ، ص١١٩ .

(٤٣) ناصيف نصار ، تصورات الأمة المعاصرة ، ص٢٠٧ .

(٤٤) سمير أبو حمدان ، تصورات الأمة لناصيف نصار ، ص١٠٢ .

(٤٥) ناصيف نصار ، تصورات الأمة المعاصرة ، ص٢٢١ .

(٤٦) المصدر نفسه ، ص٢٤٢.

(٤٧) المصدر نفسه ، ص٢٤٣.

(٤٨) المصدر نفسه ، ص٢٧٧.

(٤٩) المصدر نفسه ، ص٢٨٢.

(٥٠) المصدر نفسه ، ص٢٩٦ ، ٢٩٧ .

(٥١) المصدر نفسه ، ص٢٩٩.

(٥٢) المصدر نفسه ، ص٣٠٣.

(٥٣) المصدر نفسه ، ص٣٤٨.

(٥٤) المصدر نفسه ، ص٣٤٩.

(٥٥) المصدر نفسه ، ص٣٦٠.

(٥٦) المصدر نفسه ، ص٣٦٧.

(٥٧) المصدر نفسه ، ص٣٧٥.

(٥٨) لا نود في هذه العجالة من الدراسة التعرض إلى مجموعة العناصر الفكرية التي تأثر بها الطهطاوى من الفكر الفرنسى والحضارة الفرنسية ، لأن كثير من المفاهيم السياسية التي تعرض إليها في فكره السياسى والتربوى هى عينها الأفكار الفرنسية الحديثة ، ولاسيما من حيث المفاهيم ، ونجد ذلك على سبيل المثال لا الحصر ، كمصطلح : الأمة ، والوطن ، الدولة ، الحرية ، الديمقراطية ، العدل ، المساواة ... الخ ، وللتعرف على مسائل التأثر أكثر يمكن الرجوع إلى ما كتبه مثلا : رئيف خورى ، الفكر العربي الحديث ، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسى والاجتماعي ، تقديم محمد كامل

الخطيب ، ومنشورات وزارة الثقافة ، دمشق، ط٣ ، ١٩٩٣م ، وكذلك : البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ – ١٩٣٩م) ، ترجمة كريم عز قول ، دار النهار للنشر ، بيروت ، لبنان ، ط٣ ، ١٩٧٧م .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص٣٨٣.

(٦٠) المصدر نفسه ، ص٣٨٤.

(٦١) المصدر نفسه ، ص٤٢٦.

(٦٢) المصدر نفسه ، ص٤٢٨.

(٦٣) المصدر نفسه ، ص٤٣٠.

(٦٤) المصدر نفسه ، ص٤٤٦.

(٦٥) المصدر نفسه ، ص٤٦٠.

(٦٦) سمير أبو حمدان ، تصورات الأمة لناصف نصار ، ص١٢١.

(٦٧) المصدر السابق ، ص٤٦٨.

(٦٨) المصدر نفسه ، ص٤٨٣.

(٦٩) المصدر نفسه ، ص٤٨٨.

(٧٠) المصدر نفسه ، ص ص ٥٢٠ ، ٥٢١.

(٧١) المصدر نفسه ، ص٥٣٥.

التربية والعقل الملتزم

مداخلة تربوية في فكر ناصيف نصار (*)

عصام الدين هلال (**)

١. مقدمة في السياق

أهم ما يهم القارئ في هذا المجال الإجابة عن تساؤل رئيس مفاده جدوى دراسة فكر خاص بمفكر معاصر قد يصاب فكره بالتغير كلما مرت به السنون ، والإجابة عن هذا التساؤل تؤكد أن الحوار بين المفكرين العرب ضرورة ، والحوار بينهم وبين الفكر الآخر ضرورة أيضا ،فأي فكر- مهما بلغ من دقة البناء وسلامة المنطق – لا يخضع للمساءلة والحوار مآله في نهاية الأمر الفساد بلغة الفلسفة أي يصاب بالذبول ، وقد يكون الفكر من ناحية أخرى فكر غادر صاحبه عالمنا ولكنه يظل فكرا حيا ترتفع أسهمه كلما حانت اللحظة التاريخية المواتية له . وأهم ما أتاحته شبكة الإنترنت اليوم هو ما يمكن تسميته بالمجالسة الإلكترونية التي يتم الحوار فيها بين المتجالسين الذين يمارسون الحوار قبل وأثناء صياغة الفكر مهما كانت المسافة الجغرافية بين المتجالسين، ويمكن أن يشارك في المجالسة أكثر من مجالسين ،فيما يشبه مؤتمرات الفيديو Video Conferences فتصبح عملية إنتاج الفكر عملية جماعية.وما أحوجنا اليوم إلى تلك الحوارات التي تقودنا إلى غربلة فكرنا العربي واستخلاص ما يبقي لإعادة بناء واقعنا وفكرنا العربيين .

(*) في هذه الورقة يقوم الباحث بتحليل محتوى كيفي لمادة ستة كتب من بين مؤلفات ناصيف نصار ، وفي هذا التحليل يدور الحوار بين خطابه المتضمن في كتبه من ناحية وإيديولوجية القائم بالتحليل من ناحية أخرى، فتكون هذه الورقة مركبا للجدل بين هذين العنصرين. بذلك تكشف هذه الورقة عما يمكن أن يشتق تربويا من مرتكزات فكر ناصيف نصار بما يقيم نوعا من التغذية الراجعة له ، فيرى ذاته في سياق الفكر الاجتماعي التربوي العربي .

(**) أستاذ ورئيس قسم أصول التربية ، كلية التربية ، كفر الشيخ- مصر

والسؤال المحتمل الثاني هو التساؤل عن إمكانية دراسة فكر شخص ما ،مساحة الكتابة التربوية - مقارنة بالموضوعات الأخرى - مساحة ضئيلة ،وللإجابة عن هذا التساؤل نوجه نظر القارئ إلى أن فكر " دارون " عالم البيولوجيا الشهير قاد علم الاجتماع الأوروبي والأمريكي إلى ما أطلق عليه الدارونية الاجتماعية ، التي بدورها أقامت الفلسفة البرجماتية ، وصعدت بناء عليها الفلسفة التربوية البرجماتية على يد جون ديوي ، ومن ناحية أخرى الفت إلى ما أحدثته نظرية النسبية لدي اينشتين من تغييرات في فكرنا ؛ الاجتماعي والتربوي ، كما أن نظرية اللاتحدد التي صاغها هيزنبرج في مجال الفيزياء منذ ما يقرب من تسعين عاما قادت المفكرين في شتى المجالات إلى نبذ يقينية الحداثة [1] ،وأصبحنا اليوم ندرس الظواهر في سياق الجدل بين النظام والفوضى.هذا فيما يتعلق بعالمين في العلوم الطبعية فما الحال مع مفكر في مجال الفكر الاجتماعي استطاع بصدق أن يطرح الكثير من التركيبات الفكرية من خلال حواره مع مفكرين أخر ، كما أنه من ناحية أخرى كتب كتابة مباشرة في التربية تكشف عن حس تربوي عال ، بل إنه أشار إلى أن مشروعه الفكري في مراحله القادمة ستحتل فيه التربية مكانا بارزا [2] فبعدما ألف كتابه " طريق الاستقلال الفلسفي " وجد ضرورة تأليف كتاب في فلسفة التربية وهذا أمر طبعي ، فكل مفكر يشعر باستكمال مشروعه الفكري يطمح ويطمع في أن يرى فكره مجسدا في سلوك الناس ، من هنا فليس غريبا أن يتجه نصار هذه الوجهة التربوية . وانتشار فكره يتم من خلال عمليتين أساسيتين هما ؛حواره مع مفكرين وفلاسفة آخرين ، ومن خلال حوار المفكرين التربويين مع أعماله ومشروعه الفكري .وهو يشير في هذا الصدد إلى أن الفلسفة تميل إلى أن تتحول إلى أسلوب حياة[3]

ويتميز فكر نصار بأنه ينتج عن منهج واضح وهو المنهج الجدلي ، والمنهج الجدلي طريقة في التفكير تقوم على الإيمان بمرتكزات أهمها[4] :

٢. التغير
٣. التناقض

٤. النفي
٥. نفي النفي (الإيجاب)
٦. الصيرورة
٧. التفاؤل (مع توافر الإرادة الإنسانية)
٨. لا جديد بغير قديم ، أو الجديد ينبع من جوف القديم .
٩. التغير الكمي يتحول إلى تغير كيفي
١٠. صراع الأضداد

وهذا الأمر سييسر مهمة الاشتقاق التربوي من فكره ، ولكننا لا يمكننا الجزم بأن مخطط هذه الدراسة هو تحديد مقومات فكر نصار ثم القيام بعملية اشتقاق صورية للجوانب التربوية في فكره . فليسمح لنا أن نشتبك معه في جوانب من فكره ، تسمح بتفعيل الديالكتيك الذي هو أيضا منهج هذه الدراسة ، والاشتباك يعني النقد ،والنقد يقود هذه الدراسة إلى تخريج بعض التركيبات التي تفيد المفكر من ناحية وتفيد الساحة الفكرية عامة والساحة التربوية على وجه الخصوص . ورغم موقف الرفض للإيديولوجيات الذي يتخذه نصار فإنني اعتبره صاحب إيديولوجيا ظهيرة لفكره سيتم الحوار معها إيديولوجيا .

التزم نصار بالجدل منهجا وممارسة عبر مشروعه الفكري بشكل كبير ، فالكثير من مطارحاته حوار مشتبك مع مفكرين(*) أخر نتجت عنه مؤلفات عدة تكشف عن هذا المشروع . كما أن إنتاجه يكشف عن عقله الملتزم فهو مثقل بهموم ذات دوائر تزداد اتساعا بدءا بهموم الوطن وهموم الأمة العربية ثم هموم العالم متمثلة في هموم الإنسان المعاصر .اشتبك مع الفكر والواقع باعتباره مفكرا ملتزما ،كما مارس التعالي ممارسة فعلية فإذا بنظرته الفكرية تعلو فوق مستوى التجربة الإنسانية فتكشف عن رؤية ذات خبرة بهذه التجربة .تناول في خطابه مفردات تعكس هذا التناول الشامل للتجربة الإنسانية فمن مشكلات الطائفية في بلده ونقدها بجرأة فائقة ، إلى البعث القومي ، إلى العلاقة بين الدين والدولة ، إلى التحرر الإنساني على المستويين المحلي والعالمي من شتى أنواع السيطرة والهيمنة والاستبداد والقهر في شتى جوانب حياة الإنسان ،

وهو وإن رأى في الإيديولوجيا مفردة تتطلب النفي ، إلا أنه يرى فيها عنصرا من العناصر التي تحدد وجود الإنسان فأفرد لها الكثير من مادة كتبه وخاصة في علاقتها بالفلسفة ، وهي علاقة جدلية مارس في الكشف عنها الجدل بالفعل .

ستقوم هذه الدراسة بالكشف عن مرتكزات مشروعه الفكري التي تمثل بدورها أصول التربية التي ينشدها للإنسان اللبناني في سياق الإنسان العربي والإنسان النوع . فتتناول المفردات التالية : ١. الإنسان ٢. الدولة ٣. القومية

ويتم ذلك من خلال علاقة هذه العناصر بكل من :-

١. الحرية ٢. الدين ٣. الإيديولوجيا ٤. العدل

وإذا كان هناك عامل يربط بين تلك العناصر كلها فهو العقل ،فالعقل هو مفتاح المشروع الفكري الذي يتبناه نصار ، ولولا اشتباكه مع الواقع وتوجهاته العلمانية لاستحق أن يصنف ضمن المفكرين المثاليين مثل أفلاطون وهيجل .ويكفي على ذلك من مؤشر مطارحته لأصحاب العقل الملتزم في كتابه "مطارحات للعقل الملتزم " وكان من الممكن أن يجعل منه مطارحات للإنسان الملتزم ، وبالمضاهاة بين العنوانين نجد أنه يرى الإنسان عقلا ، والإنسان إذا ما كان واعيا بتاريخيته يصبح عقلا ملتزما – لأن الوعي لا يعني المعرفة ولكنه يتضمن نزوعه للتجسد على أرض الواقع[٦].

أولا : العقل في الإنسان

إذا أردنا أن نضع هدفا بارزا وحاكما للتربية عند نصار فهو تقوية تيار العقلانية الناقدة المنفتحة في مجالات وقضايا لها أوثق صلة بمعنى الوجود الشخصي والتاريخي لكل إنسان في كل مجتمع[٧] ، ومن هنا فلا غضاضة إذا كان الإنسان عند نصار حيوان عاقل[٨] ومبدع[٩] ،ومن جانب آخر الإنسان عنده كائن تاريخي[١٠]، وتتم تغذية هذا التيار من خلال تربية الإنسان على احترام العلم وتقديره وتنمية قدرته على ممارسة التفكير الناقد الذي تبتعد عنه كل الأمور التي تعوقه ،مثل

الاستناد إلى أفكار غير علمية،والارتكان إلى إيديولوجيا تقوم وترتكز على الفكر المغلق الذي يعطل عمل العقل

ومن ناحية أخرى يرى نصار أن التربية تستهدف تكوين الإنسان القادر على التفكير الجدلي ، وعيا وممارسة، فإذا ما عاش لحظات ديالكتيكية في حياته أمكن استثمارها حيث تكون اللحظة التاريخية هنا لحظة مواتية ، ولا غرابة في ذلك لأن الجدل ينتظم كما سبقت الإشارة جل مشروعه الفكري ، ولا يستطيع المرء أن يدير دفة التاريخ دون تحديده لهذه اللحظة التاريخية، وفي التحديد نفي ،والنفي يستفز نقيض هذه اللحظة فتتم عملية نفي النفي ، أي الإيجاب ، ومن النفي والإيجاب تؤتلف مركبات جديدة تقيم نمط الحياة العقلانية ، والإنسان ذو التفكير الجدلي يؤمن بالمرتكزات التي ذكرت سابقا عند الحكم بممارسة نصار للمنهج الجدلي في مشروعه العلمي فالإنسان المستهدف من التربية في السياق الجدلي يؤمن ويمارس أي يعي ما يلي :

١) التناقض بينه وبين الطبيعة[١١] ، ويستثمر حركة الطبيعة من خلال ممارسة عملية للسيطرة عليها ، وهذه العملية تقوده إلى عملية الإبداع ، التي تمكنه من بناء حياة اكثر سعادة له وللآخرين .

٢) التناقض بينه وبين المجتمع ، ويمارس أيضا العمليتين سابقتي الذكر في سياق مبدأين جدليين حاكمين في المجتمعات وهما " الوحدة في سياق الاختلاف" و " به وعلى الرغم منه" ، فالصراع القائم في المجتمعات البشرية يخلق على الدوام لحظات من الوحدة ، ويرقى الصراع هذه الوحدة في سياق تاريخي ، ونعبر لحظات الوحدة في المجتمعات عن علاقات القوة داخلها ،ونمط هذه العلاقات مرهون بالمساحة التي تفعل بها كل قوة إرادتها،والمبدأ الثاني هو الذي يكشف عن اعتراف كل طرف بالأطراف الاجتماعية الأخرى ، والاعتراف بحقوق هذا الآخر والواجبات التي يفرضها وجوده ن فالأحزاب تتصارع ، ولكن كل حزب لا بد وأن يعترف بوجود الأحزاب الأخرى بموافقته ، وتمارس هذه الأحزاب أدوارها على الرغم منه لأن وجودها غير مرغوب لدي هذا الحزب .

٣) الصيرورة التاريخية ، فالإنسان صاحب التفكير الجدلي يرى عناصر مسيرة الحياة سواء في المجتمع الذي يعيش فيه أم على المستوى الإنساني ، والعقل المفتوح يستشرف توجهاتها ، فيعمل على دفعها في هذا المسار فيما يسميه البعض عملية تسريع للزمن مثل مراد وهبة .

٤) التفاؤل ، فالإيمان بالتغير مع توافر الإرادة الإنسانية _ فردية كانت أم جماعية ـ يصنع التفاؤل .

٥) التقدم ؛ فإذا قلنا إن التطور حركة بيولوجية خالصة فإن التقدم صناعة بشرية في ضوء معايير محددة تتحرك بموجبها الجماعة أو الحزب أو الإنسان عامة ، والإرادة تصنع التقدم .

والعقل -عند نصار ـ نوعان[١٢] :

١) العقل العلمي ، الذي يميز القضايا التجريبية

٢) العقل الفلسفي ؛ الذي يميز القضايا الصورية والنظرية الخالصة .

والعقلان في صراع مع الإيديولوجيا ، ويأخذ هذا الصراع ثلاثة أشكال :

١) الصراع بين الإيديولوجيا والعقل العلمي

٢) الصراع بين الإيديولوجيا والعقل الفلسفي

٣) الصراع بين الإيديولوجيا والعقلين معا[١٣]

وهذا يتطلب من التربية تنمية العقل العلمي عند الإنسان وكذلك تنمية العقل الفلسفي ، حتى يستطيع الإنسان تمييز القضايا التجريبية وتمييز القضايا النظرية ، فيكون صراعه مع الإيديولوجيا هو صراع من أجل الحرية ، في مواجهة الفكر المغلق الذي تسيده هذه الإيديولوجيا لأنها تقتل الفكر النقدي عند الإنسان[١٤] (في نهاية هذه الورقة سوف أناقش تضاريس هذا التصنيف مناقشة نقدية).

والإنسان عند نصار كما الفلسفة يتجهان نحو تغيير العالم[١٥] ، فتحقق ماهية الإنسان

وماهية العقل (الفلسفة) مرهونة بقدرته على تغيير العالم ، والأمر هنا نسبي ، تختلف طبيعته وفق الدوائر التي يتعامل في نطاقها الإنسان ، سواء أكانت النطاق الأسري أم النطاق القومي أم النطاق العالمي .

وسؤال فلسفة التربية عن مكنون الإنسان عند نصار شرط نجاحها ، وهو في هذا الأمر يطالب الفلسفة العامة العربية أن تسأل عن الإنسان قبل أن تسأل عن المعرفة ،وهو ينبه في ذلك إلى أن تخبط الفلسفة العربية والإسلامية في القرون الوسطى نجم عن إعلاء السؤال عن المعرفة على السؤال عن الإنسان(١٦) ، فالسؤال عن الإنسان سؤال أونطولوجي يبحث فيه ماهية الإنسان ، أما السؤال عن المعرفة فيعني التعامل مع الوعي باعتباره مصدرا جاهزا وشاملا للمعرفة

ومن مهام فلسفة التربية - على مستوى المجتمع اللبناني - تنمية وعي المواطن اللبناني للنظام الطائفي وعيا موضوعيا " فذلك شرط ضروري أشد الضرورة للعمل على تغيير هذا النظام واستبداله بنظام سياسي آخر"(١٧) والنظام الآخر المقصود هو المجتمع العلمي العلماني (١٨).

ثانيا : العقل في الدولة

الحديث عن العقل في الدولة ، هو حديث بالفعل في السلطة والحرية والدين والإيديولوجيا والثورة والعدل فيها كلها مجتمعة ومتشابكة ، والهدف التربوي الحاكم في هذا الأمر هو بناء الإنسان القادر على ممارسة الحرية ومناشدتها والكفاح من أجل اقتناصها إذا لزم الأمر ، وفي سياق الصراع كمبدأ حاكم في الحياة الإنسانية ، وفي ضوء طبيعة الأوضاع الراهنة محليا وقوميا وعالميا ، فإن الأمر يلزم دوما للصراع من أجل نيل الحرية واقتناصها.(*)

تقع على عاتق الإنسان اللبناني مسئوليات جسام من أجل تغيير مجتمعه في مواجهة الطائفية التي يرزح تحت وطأتها المجتمع اللبناني ، والتربية التي تعده لذلك لا يشترط أن تكون تربية مدرسية ، فالتربية تتجاوز العلاقات الرسمية التي تقيمها داخل المدارس والجامعات

(*) ظهر لنصار بعد إعداد هذه الدراسة كتاب باب الحرية ، دار الطليعة ، بيروت ، نوفمبر ٢٠٠٣(المحرر)

الرسمية، فالوسائط التربوية غير الرسمية عديدة ، بل إن دور المدرسة في التعليم يتضاءل كلما مر الزمان، حتى أصبح لدينا الكثيرون الذين ينادون بإلغاء المدارس ، فقد أصبحت المدرسة أداة قهر طبقي كما يرى أصحاب النظرية النقدية في علم اجتماع التربية ومن أشهر روادها في هذا الشأن "إيفان إليتش ورايمر"[19]، ونصار بمشروعه الفكري يعتبر مربيا يسعى من خلال مشروعه إلى تغيير الإنسان من ناحية ، والمجتمع من ناحية أخرى ، لذلك فهو يمارس عملا تربويا غير رسمي بالفعل .ولقد علا اسهم في التربية غير المدرسية بعد ما حدث من ثورة في عالم التكنولوجيا وعالم الاتصالات ، ومع ثورة الإنترنت انحسر دور التعليم النظامي وأصبح في مسيس الحاجة إلى المراجعة .ونصار في هذا السياق يعيش عالم التربية مختصا ومتخصصا .

إذن فالتربية اللبنانية مطالبة ببناء الإنسان اللبناني فتجعله :

١) ينبذ الطائفية ويغير انتماءه الطائفي إلى انتماء سياسي لحزب من الأحزاب التي ترى في المجتمع العلمي العلماني غاية يجب أن ينشدها .والإنسان اللبناني كما يراه نصار مواطن بالقوة منذ مولده[20] ، وبالتربية يتحول إلى مواطن بالفعل ،إلى كائن سياسي ، أي فرد يعيش في إطار المجتمع المدني الذي يرفض أن يكون الدين أساسا للدولة ولا يكون أداة لها يحقق أغراضها فيسبغ على قراراتها طابعا مطلقا.

٢) يسعى جاهدا نحو بناء المجتمع العلمي العلماني فتكون له اتجاهات إيجابية نحو العلم والديموقراطية يتمسك بحقوقه وواجباته التي تقضي عليها الطائفية ،ويسعى نحو تفعيل التناقض بين الطائفية والطبقية لمصلحة الأخيرة[21].

٣) يؤمن بأن التنمية الشاملة القائمة على التخطيط[22] هي الطريق الأساس في بناء المجتمع اللبناني العلمي العلماني .

٤) أن يتعامل مع في مجتمعه باعتباره سيدا لذاته يمارس السلطة آمرا ومأمورا ، وهو يمارس ذلك بحكم أن السلطة المردودة إلى الطبيعة هي سلطته نحو ذاته[23] ، وإذا كان الإنسان

الراشد هو الوحيد الواعي بهذه السلطة ، وإذا كان الإنسان لا يولد راشدا فالتربية هي القادرة على تكوين الإنسان الراشد القادر على ممارسة هذه السلطة بوعي .

٥) يعي العلاقة العضوية بين زعماء الطائفية والزعامات الإقطاعية وسط الهيمنة البورجوازية على قطاعات المال والتجارة[٢٤].

٦) نبذ النظام الشمولي في الحكم.

ويقيم نصار هذا الأمر على خمسة مرتكزات الأول ثيوقراطي حيث يرى أن قيام الحكم على الإيديولوجيا الدينية من شأنه أن يقيم تمييزات غير منطقية بين المواطنين تقود إلى التعصب الذي لا يبني ، وهو في ذلك يرفض مجموعة من الأحكام التي أصدرها كمال الحاج في هذا الشأن مثل[٢٥] ؛ الإنسان كائن ديني ، فخوف الإنسان من الموت ليس مبررا لهذا الحكم ، ويرفض أيضا مقولة كمال الحاج عندما يقول بأن التعصب ليس رهين الطائفية ، ويؤكد نصار أن كمال الحاج لم يبرهن على دعواه لا بالبراهين العقلية ولا بالبراهين الوجودية ؛ فإنه لم يتفلسف ، وإنما أقام بتركيز استدلاله على أساس ظاهرة نفسية ، وهو أساس لا يمكن الارتكان إليه[٢٦].

والمرتكز الثاني مرتكز سياسي إذ يرفض نصار أن تكون هناك معايير للتمييز بين المواطنين في الدولة غير عطائهم بالجهد والعرق والإبداع ، وهي معايير موضوعية ترتبط بهوية الإنسان باعتباره كائنا مبدعا ، كما يرفض نصار فكرة أن الدولة لا يمكن أن تكون محايدة دينيا، استنادا إلى عدم إمكانية الفصل بين الدين والدولة ويؤكد هنا " إن الخلط بين الدين والدولة لا يصح إلا حيث يعتبر الدين نفسه المرجع الأول والوحيد في كل الشؤون البشرية ، ..... فوظيفة الدولة تختلف عن وظيفة الدين ،الدولة هي التنظيم السياسي والحقوقي للمجتمع ، فوظيفتها تتعلق بالزمنيات وعندما تعتبر نفسها المرجع الأول والوحيد في مل الشؤون تميل إلى أن تصبح دولة كلية (يقصد نصار بالدولة الكلية الدولة الشمولية[٢٧] ويميل إلى كتابتها بالدولة التوتاليتارية Totalitarian) لكي تاخذ محل الدين الكلي ولكن تطور البشرية يظهر أن الدين الكلي والدولة الكلية حلان متطرفان لا يعيشان إلا بفضل الديكتاتورية المطلقة ، والإنسان كائن حر كما إنه عاقل

ومتدين.[٢٨]

والمرتكز الثالث مرتكز اقتصادي ويراه في العلاقة الديالكتيكية بين القطاع العام والقطاع الخاص في عالم الاقتصاد[٢٩] حيث يتجه النظام الكلي نحو تسييد القطاع العام ، وتسييد القطاع العام دون القطاع الخاص يعني نفي أحد طرفي العلاقة الديالكتيكية بما يجعل النظام الكلي هنا لا يقف على مرتكزيه الضروريين ، فيصبح علاقة مفتقدة إلى أساسي وجودها ، ويصبح النظام الكلي نظاما واهيا ،وفي هذا الشأن يقول نصار " يتأسس نمط النظام الكلي على واقع وعلى نفي هذا الواقع ، أما الواقع فإنه ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص في التشكيل السياسي للمجتمع ،وأما محاولة نفي هذا الواقع فعنها بالضبط محاولة لتغيير العلاقة بين العام والخاص بكيفية تؤدي إلى إلغاء القطاع الخاص ودمج الأفراد كليا في الدولة"[٣٠].

والمرتكز الرابع هو المرتكز الثقافي ، فهو يرى أن "العقيدة الكلية عقيدة ثقافية، ظهورها وتأثيرها يغيران أولا الحقل الذي تنبت وتزدهر فيه ، ولكن وصولها إلى الحكم يمنحها القدرة على التأثير في جميع حقول النشاط الإنساني في المجتمع ، ولذلك لا يمكن الإحاطة بنتائج سيطرة عقيدة كلية على الدولة والمجتمع إلا بتحليل كيفية تشكيلها وتوجيهها للنشاط التربوي والتعليمي وللنشاط الاقتصادي وللنشاط الإعلامي وللعلاقة بين المرأة والرجل وللعلاقات التبادلية مع الدول والمجتمعات الأخرى" وبذلك ينسحب رفض الكلية في المرتكزات السابقة على الجانب الثقافي أيضا.

والمرتكز الخامس مرتكز فلسفي حيث يرى نصار أن الفلسفة ترفض النظام الكلي "فالفلسفة الحريصة على حريتها وفاعليتها المستقلة لا تؤيد النظام الكلي وذلك ،على الأقل،لسببين عامين : الأول هو أنه لا يفسح في المجال الثقافي الذي يشكله لدور خاص للفلسفة ؛ والثاني ،هو أنه يقوم على تفسير خاطئ لنطاق سلطة الدولة في المجتمع"[٣١]

ثالثا : العقل في القومية (القومية والحاجة إلى الإيديولوجيا)

العقل في القومية ، كما سبق أن انتهجنا في مجالي الإنسان والدولة ، يعني الحرية والضرورة في القومية ، فالعقل الحر ليس عقلا فوضويا وإنما يحركه الالتزام ،" أي أن القومية حرية والتزام . وتتضح فعل العقل في القومية من خلال تعليقات نصار عند عرضه لفكر البيطار في البعث القومي ،فهو يرى في إسهامه الفلسفي مساهمة فذة في دراسة التحولات التاريخية التي عرفها التاريخ الغربي بعد ظهور المسيحية[٣٢] فنصار مفكر قومي التوجه ،والبيطار صاحب نظرية في الثورة العربية ، وإذا كانت الفلسفة هي لحظة عقلية متقدمة نجد أن نصار يرى أنه من معوقات تكوين القومية هو غياب فلسفة حياة جديدة " فالمشكلة الرئيسة في الحركة العربية الثورية افتقارها إلى فلسفة حياة جديدة"[٣٣] والثورة عند البيطار نقلة إيديولوجية ، وينقل نصار عنه أن " الحركة الثورية العربية حققت تحولات اجتماعية وسياسية فقط ، ولم تتمكن من تغيير الوجود العربي تغييرا كليا جذريا"[٣٤] ويؤكد البيطار أن " المرحلة الانتقالية التي يجتازها (كتاب البيطار – الإيديولوجيا الانقلابية – صدر عام ١٩٦٤ ، وكتاب نصار – طريق الاستقلال الفلسفي صدر عام ١٩٧٥) الوجود العربي تقتضي حركة انقلابية متسلحة بإيديولوجيا انقلابية ،أي فلسفة حياة جديدة تعطي معنى جديدا للإنسان والمجتمع والتاريخ والمصير ، وتنقض نهائيا الفلسفة الحياتية التقليدية الغيبية"[٣٥]

ويرى نصار "أن مساهمة البيطار في دعم الحركة العربية الثورية تظهر في دعوته وتبشيره بالانقلاب والتحرر من الوجود العربي التقليدي بكليته والانحياز المطلق إلى الإيديولوجيا الزمانية العلمانية المؤسس على موقف وجودي إلحادي أكثر مما تظهر في دراسته العلمية الفلسفية لجوهر الإيديولوجيا الانقلابية"[٣٦]

وبنظرة أكثر اتساعا كتب نصار عن حركة الفكر العربي عبر القرن العشرين ، حيث حدد ثلاثة توجهات رئيسة في الفكر العربي تكونت بشكل أو آخر في مواجهة الفكر السلفي الشرعاني كما يسميه ، فهو يرى " أن المعركة التي خاضها زعماء الفكر العربي التحديثي تجد معناها

الحقيقي في التصدي لفلسفة الحياة التي تضمنتها الإيديولوجيا السلفية الشرعانية"[٣٧] وفي موقع آخر يحدد تلك التيارات التي اتخذها الفكر العربي وهي الفكر الليبرالي والفكر القومي والفكر الاشتراكي ،وبطبيعة الحال فإن نصار تتشابك عنده الفكرتين ؛ القومية والليبرالية في مواجهة الفكرة السلفية ،وتجسيدا للعقل في الفكرة القومية يرى نصار أن " الاهتمام بالتفسير العقلي للواقع الاجتماعي التاريخي ومبادئ العمل الإنساني والوجود الإنساني هو الذي يرفع التفكير الإيديولوجي من مستوى الالتزام السطحي إلى مستوى الالتزام العميق"[٣٨]. وفي موقع آخر يقول في معرض حديثه عن أنطون سعادة " إذا كان التفلسف المسئول الخلاق واجبا في سبيل النهضة القومية ، في إطار التفاعل الحر مع التراث الفكري العالمي والعناية الخاصة بالتراث الفكري القومي ، فإن القيام به على الوجه الحسن يبتدئ بتكوين نظرة فلسفية مستقلة في الحياة القومية نفسها[٣٩]

ومن موقع أن نصار في بعض الأحيان عند تعرضه لمفكر ما لا يترك المسافة الكافية بين فكره وفكر هذا المفكر يمكن الإشارة إلى تأكيده على أن سعادة لا ينطلق في نقده للدين من العداء لأي دين في حد ذاته ، ولا نفي لعالم ما بعد المادة ن وإنما هو التصور الفلسفي للوجود الإنساني الاجتماعي في شكله القومي ، ولذا انصب التحليل والرفض على الدين الثيوقراطي الكلي وتمحورت دعوته حول العلمانية"[٤٠]

يكشف التحليل السابق للحوار بين فكر نصار والمفكرين الذين عرض لفكرهم وتحاور معهم عن توجهه القومي العلماني ، وبالتالي فإن الإنسان العربي اليوم يحتاج إلى تربية تكونه من منظور قومي علماني ، يرى في الفكر الإنساني فاعلية الإرادة من ناحية وإرادة الحياة من جهة أخرى.

رابعا: العقل في الإيديولوجيا

في الجوانب الثلاثة السابقة تكشف العقل عند نصار باعتباره مصدر الحرية في الإنسان من ناحية وشتى جوانب الحياة الإنسانية وخاصة في فكرتي الدولة والقومية ،من ناحية أخرى ،ولكنه

عند الحديث عن الإيديولوجيا والفلسفة ،والذي فاقت مساحته ٦٠٪ مما كتب تقريبا ، تداخلت المفاهيم كثيرا مما يتطلب النقد والتفنيد حتى يمكننا الوقوف على فهم للعلاقة بين هذين المفهومين، والتحديد يفيد بلا شك في بلورة المفاهيم والعلاقة بينها وبالتالي يفيد في تحديد أهداف التربية بشكل أوضح .

لم يضع نصار تعريفا وافيا شافيا للإيديولوجيا ، ولكننا من خلال تحليل محتوى كتبه وأهمها كتاب " الإيديولوجيا على المحك " يمكن اشتقاق تعريف لها وكذلك كشف مواطن القوة والضعف في رؤيته للإيديولوجيا من ناحية ورؤيته للفلسفة من ناحية أخرى ، ورؤيته للعلاقة بينهما ، ثم نتطرق إلى موقع التربية بينهما ، رغم أن نصار أشار إلى أن كتابه في الإيديولوجيا على المحك يمثل محاولة لتسليط أنوار التحليل النقدي عليها توصلا إلى التعرف الموضوعي على حقائقها من جهة وإلى تعزيز العقل العلمي والفلسفي في مواكبتها ومحاكمتها من جهة ثانية .

سينصب نقد الإيديولوجيا عند نصار على المفهوم أكثر مما ينصب على الوظائف أو غيرها من السمات التي تتعلق بها ، فالبحث العلمي رحلة مفاهيمية يخوضها العقل بشكل جدلي مع الواقع الذي يعيش فيه ، والمفاهيم الصحيحة هي مقدمات صحيحة تقود إلى نتائج هي بدورها نتائج صحيحة ، وبلوغ المفهوم بشكل كاف يعد من قبيل غير الممكن ، وليس المستحيل ، ولكنها رحلة جدلية تقود الإنسان نحو الكشف عن مغزى حياته التي يعيشها وسط الآخرين .

يرى نصار الإيديولوجيا طريقة من طرق التفكير[٤١] وفي موقع آخر يراها بنية فكرية ، أي أنها منتج فكري ، ونتفق معه في الحكم الثاني ، كما أنه في مواضع كثيرة يورد مصطلح العقل الإيديولوجي[٤٢] فيوحد بين العقل والإيديولوجيا ، رغم أنه في الكثير من كتاباته يضع الإيديولوجيا نقيضا للعقل حتى بلغ به الأمر القول بأن الإيديولوجيا هي صيغة لا عقلية في مشروع حياة الإنسان والأمم والشعوب[٤٣] وإذا كان المنهج الجدلي من المناهج التي تقبل التناقض إلا أن هوية الأضداد لا تعني تضايف النقيضين معا فالمركب الذي يتكون من الصراع بين النقيضين يخلق طرفا ثالثا لا هو بالأول ، ولا هو بالثاني ولكنه يحمل بصمتيهما ، فالتضايف نوع من التلفيقية التي لا

يقبلها نصار نفسه ، فأنماط التفكير التي قررها علم المنطق حتى الآن ثلاثة ؛ المنطق الصوري والمنطق الاستقرائي ثم المنطق الجدلي ، أي أن لكل طريقة في التفكير المنطق الذي تستند إليه والذي يستمد شرعيته وفق قوانينه التي أسسها ، وأهم أنماط ديالكتيك العقل هو الجدل بين المنطقين الصوري والاستقرائي الذي يولد ما نسميه بالمنطق الجدلي ، والعلاقة بين العقل والإيديولوجيا ليست علاقة تضايف ولكنها علاقة تلازم مع نمط من أنماط العقل وهو العقل الصوري ، لذلك فإن الإيديولوجيا هي منتج للعقل الصوري ، والعقل الاستقرائي (إذا أنكر التناقض بين ظواهر الكون) أما الفلسفة فهي منتج العقل الجدلي المفتوح ، لذا فإن العقل الجدلي ليس هو العقل الصوري وليس هو العقل الوضعي (الاستقرائي) ولكنه يحمل بصمتيهما ، وهو بذلك يتجاوزهما نفيا دون رفضهما الكامل . من هنا يمكن استبدال مصطلح العقل الإيديولوجي بمصطلح العقل الصوري ، وحياتنا تتطلب استخدام الأنماط الثلاثة من العقل بدرجات متباينة وحسب ما أشار إليه نصار فإن استخدام التصورات الإيديولوجية مرهون بعوامل الزمان والمكان(٤٤) .

والتزاما بوحدة العقل الذي لا ينفصم إلا في الحالات المرضية يصبح التفكير الصوري الذي يقود إلى الإيديولوجيا(٤٥) ضرورة ، والتفكير الجدلي الذي يقود إلى الفلسفة ضرورة أيضا ، فنصبح أمام حتمية لا يمكن تجاهلها وهي حتمية العلاقة بين هذه الأنماط في التفكير ، تماما كما نرى حتمية الحركة الجدلية في الواقع نفسه ، والتمييز بين أنماط العقل المختلفة مثل العقل الإيديولوجي ، والعقل العلمي ، والعقل الفلسفي هي تمييزات في الحقيقة بين التفكير الصوري والتفكير الوضعي والتفكير الجدلي ، ولا يمكن قبولها إلا من خلال الحكم بإمكان الوحدة في سياق الاختلاف وهو ما يجنبنا عملية تمزيق العقل إلى عقول مستقلة عن بعضها البعض ، وبالتالي فإن قسمة العقل إلى نظري وعملي ، كما هو الحال عند كانط ومشاريعه هي عملية ذات طبيعة صورية، وهذا ما يقودنا أيضا إلى ما نعنيه باللاعقل ليس هو العقل الإيديولوجي ولكنه أنماط التفكير الخرافية (وليس الأسطوري أو الديني) كما يدعي أوجست كونت ، فالتاريخ يؤكد أن حضارات إنسانية شاملة قامت على الفكر الأسطوري ، وهناك من يعتبر أن التجريب الذي يعتبر عماد العلم

الطبيعي يمثل بخطواته قيدا على الإبداع الإنساني[٤٦].

وإذا انتقلنا إلى أرض الواقع الاجتماعي ؛ فإنه يقودنا إلى مـا صدقـات كـل مـن الإيديولوجيـا والعلم والفلسفة وكلها من منتجات الجهاز العصبي للإنسـان ، مـن مـخ مركـزي وأطـراف حسـية ، فالواقع الاجتماعي ، الذي يمثل منتـج الجـدل بيـن الإنسـان النـوع مـن ناحيـة والطبيعـة مـن ناحيـة أخرى ، لا يستقيم بغير ثوابت نسبية هي القيم ، وعـالم القيـم الـذي يقـوم عليـه تكويـن المجتمعـات الإنسانية لا يمكن الارتكان فيه إلى قبول التناقض ، أي أن الواقع الاجتماعي في بعض جوانبه يقوم على مبدأ الثالث المرفوع ، فاللص (اللا أمين) ليس لديه وسط بين الأمانة واللا أمانة ، والجنـدي في الميدان لا يمكنه أن يختار وسطا ثالثا بيـن المـوت والحيـاة ، فموتـه حيـاة للعدو ،وحياتـه فيـها مـوت للعدو ، وبغير هذا التفكـير الصـوري فـي حيـاة البشـر لا تتكـون الجماعـات والطبقـات والشعوب.إذن فالإيديولوجيـا مرتكـز قيمـي ، وقـد أكـد نصـار ذلـك بقولـه بـأن الإيديولوجيـا ظـاهرة اعتقادية[٤٧] ،و لأن الاختلاف أحـد قوانيـن الوجـود سـواء أكـان وجـودا طبعيـا أم اجتماعيـا ، ولإن العام يستلزم الخاص ، وهي قوانين جدلية ارتبطت الإيديولوجيا بما هو خاص كما ارتبطت الفلسـفة بمـا هو عام وتراوح العلم بين العام والخاص في المجالين الطبعي والاجتماعي ، والخاص في عـالم الإنسـان يستند إلـى مرتكزيـن همـا ؛ الاقتصـاد والسياسـة ، إذن فللإيديولوجيـا مرتكزهـا الاقتصـاد سياسي ، وهو أمر لا يختلف فيه نصار . ثمة مجموعة من الأحكام التي أصدرها نصار حول العقل في علاقته ، أو لا علاقته بالإيديولوجيا تباعد بيـن العقـل والخـاص فـي مواجهـة الإيديولوجيـا ومـا تتسم به من خصوصية أونطولوجية ، وتلك قسمة صورية لا تستقيم جدليا ،فـإذا مـا قلنـا بأنـه " لا ظاهرة بغير نقيضها " فإن تصور العام المستقل عن الخاص أو الخاص المستقل عن العام هو نمط من التفكير الصوري الممارس في غير موضعه ، لذلك فإن نفي الخصوصية فـي العقـل ، واعتبـاره المعبر عن الإنسان في كليته هو عمل غير جدلي المنطق ، ونفي العموميـة فـي أنشـطة الجماعـات والفئات والطبقات وشتى الانتماءات السياسية مثل الدولة والقومية باعتبارها نوعا من القيود على العقل الحر هو أيضا عمل غير جدلي المنطـق ،حتـى لـو انتقلـت مركزيـة الوجـود مـن الطبيعـة إلـى

الفكرة المجاوزة ثم إلى الإنسان ، فالعقل تكوين تناقضي فيه العام وفيه الخاص ، والمباعدة بين العقل والخاص هي مباعدة غير منطقية .

على ضوء ما سبق يصبح فكر نصار القومي فكرا باهتا أو فكرا مرحليا لا بد من تجاوزه للوصول إلى العالمية التي تعتبر المسرح المألوف للعقل الحر ، وحرية العقل عند ناصيف هي فكرة صورية تعبر عن إيديولوجيا واضحة .

استكمالا للتداعي المنطقي للفكرة السابقة فإن الإيديولوجيا ليست فكرة مولدة للمراوغة والمناورة ولكن الفلسفة كما تتسم بالكثير من الحرية فهي تتسم بسوء استخدام هذه الحرية فتتحول إلى ممارسة المناورة تحت مسميات كثيرة ، ولعل في أحجيات زينون خير مثال على ذلك أما الإيديولوجيا فهي بحكم صوريتها تكون أكثر وضوحا ، وفي تعريف نصار للسلام العالمي اعتبر أن ما صدق السلام هو اليوم بعد انهيار الكتلة الاشتراكية سلام يخدم مصالح القطب الأوحد في العالم وتحدث عن المراوغة التي تمارسها الولايات المتحدة التي تصل إلى أشكال من الممارسات الدكتاتورية الدموية ، وبنظرة نصار للعقل كان من الضروري أن تكون ممارسات الولايات المتحدة الأمريكية ممارسات عقلانية تفسح المجال للعقل حتى يجد حريته المنشودة ، ولكن ما يجري الآن عمل فيه نفي لعقل غير مقبول منطقيا .

يرى نصار أن الإيديولوجيا تقوم على الإيمان الذي يراه هو ضد التعقل، وهذا في الحقيقة أمر يحتاج إلى مراجعة ، فليس من الضروري لمعرفة المجهول أن نعيه حسا ، فالعقل لديه القدرة على التداعي في الفكر للتعرف على ما هو غير محسوس ، ويكفي لذلك مثالا أن الكثير من النظريات العلمية وأهمها نظرية النسبية بنيت عقليا ولم تبن على شواهد إمبيريقية ، وإذا قام العقل باختيار شواهد حسية وعقلية على وجود الفكرة المجاوزة وآمن بها ، أو لم يؤمن بها فتلك طبيعة الأمور في سياق حرية العقل وبالتالي فمن الأمور الطبيعية أن يكون هناك من يؤمن وهناك من لا يؤمن ، وبذلك فإن التفكير هو الذي يقود إلى الإيمان أو إلى عدم الإيمان ، والتفكير هو من عمل العقل .

إذن فالإيمان ظاهرة عقلية لأنها تقوم على مقدمات معقولة ، وبالتالي فإن العلمانية فكرة صورية لا تقف على قدمين ، فالمفكر الديالكتيكي لا يرى ظاهرة بغير نقيض ، أي أن وجود النسبي يستلزم وجود المطلق ، واستبعاد أحد طرفي الجدل عمل صوري بالدرجة الأولى .

وفي العلاقة بين الإيديولوجيا والفلسفة نجد أن التناقض بينهما قائم كما يشير إلى ذلك نصار ولكن النقيضين الحقيقين هنا ليسا الإيديولوجيا والفلسفة ولكن التناقض هنا قائم بين العمليتين العقليتين ؛ التفكير الصوري والتفكير الجدلي ، أي بين التفكير المغلق والتفكير المفتوح، كما أن التناقض بينهما يقوم على التناقض بين الغاية والوسيلة ، ويظهر ذلك بوضوح في كيفية تكون الإيديولوجيا ، وتقوم هذه العملية وفقا لمبدأ جدلي يقوم على أن العقل الحر غير المحدد خرافة ، تماما كما نقول أن قمة الحرية تظهر فيما يلتزم به العقل من قيود يضعها لنفسه من خلال حواره مع الواقع الاجتماعي والطبيعي من ناحية وحواره مع نفسه من جهة أخرى .وحوار العقل مع نفسه يكون المنطق(الوسيلة)، وحواره مع الواقع يكون الغاية (الثوابت النسبية والمتغيرات الدينامية) . وهنا لا نختلف كثيرا مع نصار عندما يقول ؛ "يلعب العقل دورا لا ينكر في بلورة النواة العقدية للإيديولوجيا " (ص٤٥) . حرية نشاط العقل مرتبطة بما تسمح به الإيديولوجيا بوصفها منظومة فكرية اعتقادية سائدة وأداة رئيسة من أدوات السلطة الحاكمة وموجها من موجهات العلاقات بين الدول (ص ٣٨) فالعبارتان تحكيان بصدق عملية نشوء الإيديولوجيا ، وبالتالي عملية هدمها فالإيديولوجيا صناعة فلسفية ، فغاية الحوار الفلسفي الذي يدور بين البشر الوصول إلى تلك الثوابت التي تعطي مغزى لحياتهم المشتركة ، وتستغرق عملية تكوين الإيديولوجيا أزمنة كبيرة بروح ضحيتها الشهداء ، شهيد تلو الشهيد ، وتسيل الدماء وتهدم علوم اجتماعية ، وتنشأ علوم أخرى ، وبقدر الشرعية الإيديولوجية التي تتسلح بها هذه الفلسفة يتحقق لها النصر .

إن الموقف المنحاز ضد كل ما هو إيديولوجي وضد كل ما هو خاص الذي يتخذه نصار يدعونا إلى التساؤل عن مدى الشرعية المنطقية التي تتنبأ بأفول الإيديولوجيا، فوفقا لأفكار

ناصيف نصار في هذا الشأن فإن وجود الإيديولوجيا مرهون بالأوضاع الاقتصاد السياسية(٤٨) السائدة في العالم ، لقد بنى ماركس تنبؤه بزوال الإيديولوجيا على زوال الملكية في العالم ، وفي هذا اتفاق بين نصار وماركس ، ولكن السؤال هنا يصبح "هل ستزول الملكية من المجتمعات البشرية ؟" إنني أحد الذين كانوا يؤمنون بأن الملكية ستزول من العالم ، وبالتالي يؤمن بزوال الإيديولوجيا والفلسفة(٤٩) ، ولكنني كثيرا ما دارت تساؤلاتي حول إمكانية زوال ملكية الفكرة ، وتعاظم التساؤل في فكري حتى وصلت إلى الإيمان بأن ملكية الفكرة لن تزول ، وساعدني في الوصول إلى ذلك علم اجتماع المعرفة . وها هو العالم يطرح قضية الملكية الفكرية بالشكل السياسي ، وانشغل العالم بأهم عناصر اتفاقية الجات وهي الملكية الفكرية من الأسس المركزية التي تقوم عليها منظمة التجارة العالمية التي تحكم العالم اليوم . وكثيرون أولئك الذين يرون أن العالم قد انقسم ليس إلى من يملكون ومن لا يملكون ، بل إلى ما يعرفون ومن لا يعرفون، ولتلخيص هذا الموقف نجد أن كارل مانهايم وهو من رواد علم اجتماع المعرفة يقول: "كما نجد الجوع وسط وفرة اقتصادية نجد بربرية وسط وفرة تربوية" ، لذلك لن تزول الإيديولوجيا لأن الكتلة الاشتراكية قد زالت وإنما لن تزول الإيديولوجيا لأن الملكية لن تزول إلا بقيام الساعة .

خامسا : العقل في التربية

كل ما كتبته فيما سبق هو كلام في التربية ، وما اكتبه في هذه الفقرة يختص بما كتبه نصار بشكل مباشر في التربية ، ولأن نصار صاحب عقل ملتزم يخاطب في مشروعه الفكري أصحاب العقل الملتزم فقد اختصر المسافة بينه وبين القارئ عندما بادر بالتساؤل الرئيس لكتابه " في التربية والسياسة " وهو " متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا ؟ " وهو محق في هذا التساؤل وفي إعطائه تلك الأولوية في مشروعه الفكري، فالتربية سوسيولوجيا أحد أنساق الضبط الاجتماعي وهي ؛ النسق السياسي ، والنسق العقدي والنسق التربوي ، يسعى النسق الأول نحو تحقيق الضبط الاجتماعي من خلال استخدامه القوة الفيزيقية ، ويسعى النسق العقدي لتحقيق نفس الغاية عن طريق التزام الإنسان نحو ذاته الشخصي بمغزى ما لحياته وسط الآخرين ، أما

النسق التربوي فيحقق الضبط الاجتماعي عن طريق تداول الخبرة وتواصلها عبر المجتمعات البشرية رأسيا(عبر الأجيال) وأفقيا (بين أفراد الجيل الواحد) . ولأننا جميعا في الدول العربية نعيش حياة سياسية غير منطقية أي لا تتفق وطبيعة العقل الذي يراه نصار أعطاها أولوية منطقية كبيرة بين قضايا الوجود الإنساني بعامة(٥٠) .فالأنظمة السياسية في الوطن العربي على اختلاف أنواعها هي أنظمة أبوية نعيش فيها الحياة القبلية تحت مسميات كثيرة .

لذلك فقد وضع نصار أمامه قضية أساسية وهي إقامة نظم تربوية تسعى نحو تحرير الإنسان العربي ، والعقل في المواطنة أو المواطنية يعني أن المواطن كائن حر ، الحرية الملتزمة ، أي المواطن الذي يعيش في وطنه واعيا بحقوقه وواجباته ، والوطن الحر هو الوطن الذي تؤدي فيه الدولة واجباتها نحو المواطنين قبل البحث عن إلتزامات المواطنين نحوها ، وبناء المواطن الحر هدف تربوي نسعى نحو تحقيقه في مجال فلسفة التربية .

وأول مرآة تكشف عن هذا الدور المفصلي في تربية المواطن هي المواثيق السياسية التي يفترض فيها بناء أنظمة سياسية تعمل على تحرير المواطن من كل المعوقات التي تعوق انطلاقه الإبداعي في المساهمة في بناء وطنه الحر . وأول هذه المواثيق السياسية هي دساتير الدول العربية ، وقد اختار منها البعض وحاول التحاور مع نصوصها في محاولة للكشف عن مواطن القوة والضعف فيها ، ورغم أنه لايخفى على نصار كما لا يخفى علينا أن المواثيق الرسمية في الدول العربية تتحدث في واد والواقع يتحدث في واد آخر . فإنه لم يفقد الأمل في إمكانية إحداث بعض التغيرات التي ترفع دساتير الدول العربية إلى مستوى الالتزام بحقوق الإنسان كما هي معروفة في المواثيق الدولية ، وعلى ضوئها تتحرك التربية العربية حتى تسهم في تحرير العقل العربي إن جازت التسمية ,وهو بذلك إنما يشتبك كمفكر ملتزم مع الواقع السياسي العربي عامة والواقع اللبناني على وجه الخصوص .

إذن العقل في التربية يعني الحرية في التربية ، يعني بناء التربية الحرة التي تستهدف بناء المواطن الحر ، وتلك معضلة تربوية ما برحت التربية عبر القرون تناقشها وتقلب في صفحاتها

علها تستطيع بالفعل الوصول إلى الحقيقة المفتقدة في هذا الشأن .

حاول نصيف بناء منظومة مفاهيمية خاصة بالتربية السياسية تنطلق من مفهومي الوطن والمواطن ، فتحدث عن التربية المواطنية[٥١] باعتبارها نمط التربية الذي يعد الفرد سياسيا فيحوله من مواطن بالقوة إلى مواطن بالفعل[٥٢] أي تستهدف التربية "تنشئة الفرد من حيث هو مواطن بالفعل في دولة وطنية ، ومن حيث هو بهذه الصفة داخل في نظام محدد من الواجبات والحقوق"[٥٣]

وفي تحديده للمواطنية من منظور حقوق الإنسان وارتباط الحرية بالتعددية ، يرى أنه يجب ألا ترتبط المواطنية في بلد ما بعقيدة واحدة " ففرض المطابقة بين المواطنية والإيمان بعقيدة معينة ليس الحل الصحيح لعلاقة العقائد الإيمانية بالمجتمعات السياسية " وهو إذا كان يخاطب المواطن اللبناني بالدرجة الأولى فهو ينطلق من رفضه للنظام الطائفي الذي يعاني منه المجتمع اللبناني وهو في ذلك إنما يرفع شعار ثورة ١٩١٩ في مصر " الدين لله والوطن للجميع " وهو طبيعة الحال شعار تنويري تفيد منه العلاقات السياسية في لبنان وغيره من الدول العربية .

حدد نصار شروط التربية المواطنية الحقة فيما يلي[٥٤]:

١) كونها عملية نضالية مستمرة .
٢) تقتضي تغليب الانتماء إلى الوطن ، أي إلى الجماعة الوطنية ودولتها الوطنية على انتماء آخر .
٣) تستلزم النظر إلى أعضاء الدولة على أساس أنهم كائنات عاقلة وحرة .
٤) تستلزم النظر إلى المواطنين على أساس أنهم متساوون أمام القانون .
٥) أن تكون سلطة الدولة محصورة في نطاق الخيرالمشترك لأعضاء الدولة كأفراد ككل
٦) تستلزم اهتماما متوازنا بحقوق المواطن من جهة وبواجباته من جهة أخرى .
٧) تستلزم تطويرا مستمرا لمحتوى نظام الحقوق والواجبات .
٨) يرى نصار أن تشكيل أفراد الدولة كمواطنين حاجة حيوية للدولة الديموقراطية فلا بد لها (منطقيا) من أن تضطلع بمسئولية كاملة بكل ما تستلزمه التربية المواطنية في نظام تربيتها

السياسية[55] وهو يتساءل كيف تصير الطبقة الحاكمة في الدول مربية، وكيف تصبح مؤهلة بصورة خاصة لتولي مهمة التربية المواطنية ؟[56] ويعترف نصار وأنا معه أنها مشكلة لم يعرف لها حلا حتى الآن .كما يقرر أن إعداد معلم التربية المواطنية ووضع الكتاب المدرسي الشارح للبرنامج الموضوع من قبل الطبقة الحاكمة مشكلتان شائكتان من مشكلات التربية المواطنية.

ومن المشكلات الحاكمة في التربية المواطنية كما يراها نصار ما يلي[57]:

١. مشكلة التحديد الدستوري وما يتعلق به نظامي الحكم والإدارة .

٢. مشكلة التبرير الإيديولوجي وما ينطوي عليه من نظرة فلسفية إلى الإنسان كمواطن.

٣. مشكلة التجذر الوطني والديموقراطي للطبقة الحاكمة .

ورغم تحديده للبعد الطبقي للتربية المواطنية إلا أنه يفترض حسن النوايا فيمن يقومون بالتربية المواطنية[58] فمن باب سوء النوايا وجد نصار أن التربية المواطنية في لبنان تهتم بتدريس الطلاب واجباتهم نحو الدولة وتتناسى جانب الحقوق ، وكلنا بالطبع في الهم شرق ، فقد قام الباحث بدراسة مقررات اللغة العربية والمواد الاجتماعية بالمرحلة الابتدائية في مصر هو وأحد زملائه واكتشفا نفس الأمر.[59]

وعلينا أن ننتظر ما سوف يسفر عنه مشروعه الفلسفي في مجال التربية ، حيث يتطلب الأمر سبر أغوار الفكرة التربوية بشكل متسع يتيح الفرصة لحوار محدد في قضايا فلسفة التربية .

ووفقا لمنهجه ومشروعه العلمي القائم على استثمار العقل وتحريره وجه نصار نقده للتربية المدرسية وغير المدرسية في لبنان وناقش عبد الله عبد الدايم في كتابه " نحو فلسفة تربوية عربية " وحواره معه يكشف عن نفس التوجهات التي أبرزها في كتبه التي حللنا محتواها في متن البحث ، فهو رافض لكل عناصر الاتجاه القومي من منظور إيديولوجي ، فالعقل عنده عقل بلا عش حتى ولو كان عشا قوميا له خصوصية نسميها الإيديولوجيا العربية .

الهوامش

[1] طلعت عبد الحميد فايق ، التنمية الذهنية لمعلم المعلم وإشكاليات ما بعد الحداثة ، مؤتمر رابطة التربية الحديثة وكلية التربية جامعة طنطا ، كليات التربية ؛ الحاضر والمستقبل ١٨ ، ١٩ يوليو (القاهرة ؛ رابطة التربية الحديثة ،٢٠٠٠) ص ص ١٥-١٩

[2] ناصيف نصار ؛ في التربية والسياسة ، متى يصير الفرد في الدول العربية ، مواطنا ؟ (بيروت ؛ دار الطليعة للطباعة والنشر ،٢٠٠٠) ص٧

(٣) طريق الاستقلال الفلسفي ؛ ٦٥

(٤) عصام الدين هلال ؛ التربية عند هيجل (الإسكندرية ؛ دار المعرف الجامعية ١٩٩٦)ص١٣

[5] اشتبك نصار مع مفكرين وساسة كثيرين مثل زكي نجيب محمود ، يوسف كرم ، نديم البيطار ، أنطون سعادة ، الأرسوزي (طريق الاستقلال الفلسفي) ديستان ، بورقيبة (الإيديولوجيا على المحك) شبلي شميل ، بطرس البستاني ، كمال الحاج (نحو مجتمع جديد) ، عبد الله عبد الدايم (في التربية والسياسة) .يوسف كرم ، عبد الناصر ، أرسطو ، ابن الأزرق ، ماركس ، نكروما ، روسو (مطارحات للعقل االملتزم)

[6] مطارحات للعقل الملتزم ؛١٣٧

[7] المرجع السابق ٨

[8] المرجع السابق ٩٨

[9] طريق الاستقلال الفلسفي ٣٤

[10] مطارحات العقل الملتزم ؛ ١٣٧

[11] مطارحات للعقل الملتزم ؛ ١٣٨

[12] مطارحات للعقل الملتزم ؛ ٩٤

[13] المرجع السابق ؛ ٩٥

[14] المرجع السابق ٨٠-٨١

[15] المرجع السابق ؛ ١١٣ ، ١٢٩

[16] طريق الاستقلال الفلسفي ؛ ٣٩

[17] نحو مجتمع جديد ؛ ١٠٨

[18] المرجع السابق ؛ ١٨١ ، ١٩٩-٢٠٠

[19] يمكن الرجوع إلى Reimer Everett ; School is Dead ,an Essay on Alternatives in Education (London; Penguin books Ltd .,1975

[20] نحو مجتمع جديد ؛ ١٠٩ وانظر في التربية والسياسة ؛ ٥٧

(21) نحو مجتمع جديد؛ ١٠٩ ، ١٨١ ، ١٩٦

(22) المرجع السابق ؛ ١٨٨ ، ١٩٢-١٩٣ .١٩٩-٢٠٠

(23) منطق السلطة ، مدخل إلى فلسفة الأمر ؛ ٢١

(24) نحو مجتمع جديد ، ١١٢ ، ١٥٨

(25) المرجع السابق ؛ ٥٧-٥٩

(26) نحو مجتمع جديد ؛ ٦٠

(27) ناصيف نصار ؛ إسهام في نقد النظام الكلي ، مركز دراسات الوحدة العربية ؛ الفلسفة العربية المعاصرة ، مواقف ودراسات (بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨) ص ٥١

(28) نحو مجتمع جديد ؛ ٦٠

(29) قام الباحث هنا بتخصيص نظرة نصار للعلاقة بين العام والخاص بشكل عام على الجانب الاقتصادي

(30) ناصيف نصار ؛ إسهام في نقد النظام الكلي ، مرجع سابق ٥٣

(31) إسهام في نقد النظام الكلي ؛ ٦٨

(32) طريق الاستقلال الفلسفي ؛ ٦٩

(33) طريق الاستقلال الفلسفي ؛ ٦٨

(34) المرجع السابق ؛ ص٦٧

(35) المرجع السابق ؛ ٦٨

(36) المرجع السابق ؛ ٧٥

(37) المرجع السابق ؛ ٨٥

(38) المرجع السابق ؛ ٨٨

(39) المرجع السابق ؛ ١١٠

(40) المرجع السابق ؛ ١٥٥

(41) المرجع السابق ؛ ٥

(42) المرجع السابق ؛ ٤٩

(43) المرجع السابق ؛ ٣٨

(44) المرجع السابق ؛ ٧

(45) هذا رغم أن نصار رفض ارتباط الإيديولوجيا بالتماسك الصوري فهو يقول " مع العلم بأن التماسك الصوري الصارم ليس من الأمور التي ترغب في تحقيقها إذ أنها قد تجد في التناقض ما يخدم المصلحة أكثر مما تجد في التماسك الصارم التام (ص٥٤)

(٤٦) عبد الفتاح تركي ؛ شروط الإبداع ، مقاربة نقدية ، مؤتمر " الإبداع في الثقافة والتعليم " رابطة التربية الحديثة ومركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٩٦ .

(٤٧) نصار ؛ مرجع سابق ٣٨

(٤٨) المرجع السابق ؛ ٢٤

(٤٩) يرفض الباحث الفكرة التي يؤكدها نصار حول إمكانية وجود فلسفة بغير إيديولوجيا وإمكانية وجود عقل بغير إيديولوجيا

(٥٠) المرجع السابق ؛ ٨٤

(٥١) المواطنية عند نصار تصور مجرد مشتق من تصور عيني هو المواطن (صص١٤-١٥) والمواطن إنسان يستقر في بقعة أرض معينة وينتسب إليها (ص١٥)

(٥٢) المرجع السابق ؛ ص٥٧

(٥٣) المرجع السابق ؛ ص ١٨

(٥٤) المرجع السابق ؛ ص ص ٤٨-٥٣

(٥٥) المرجع السابق ؛ ص ٦١

(٥٦) المرجع السابق ؛ ص٦٢

(٥٧) المرجع السابق ؛ ص٦٧

(٥٨) المرجع السابق ؛ ص ص ٧٠-٧١

(٥٩) عصام الدين هلال ومحمد المنوفي ؛ المضامين السياسية في مقررات اللغة العربية والمواد الاجتماعية ، الندوة العلمية الثانية لقسم أصول التربية بكلية التربية جامعة طنطا فرع كفر الشيخ " التعليم المدرسي في سياق التغيرات الثقافية المعاصرة " ١٩٩٨

المواجهة الفلسفية بين ابن رشد
وناصيف نصار

إبراهيم النجار(*)

قلما يجد المهتم في فلسفة ابن رشد من يشير إلى الفيلسوف بأصبع الاتهام فلسفيا، مع أن الاتهامات التي تكال ضده قديما وحديثا لا تحصى، رغم أنها تبقى مبهمة إبهام اتهامه بالزندقة والمروق. ولن يجد المهتم بدراسة الفلسفة من يتساءل عن أكثر مما إذا كان ابن رشد قد قال في قلبه أن الفلسفة تحتل مكانة الأولوية مقارنة بالشريعة، بينما في الجهر قال بأن الحكمة أو الفلسفة هي " صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة". [1]

وحتى إثارة مثل هذا التساؤل تعد من قبيل الغواية ، ولا يقصد منها البحث والتنقيب فعليا عما إذا كان ابن رشد قد غمز من قناة المحبة الغريزية بين الأختين مفضلا الفلسفة على الشريعة. إذ أن الاعتقاد السائد هو أن ابن رشد قد قال كلمة الفصل فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، وليس هناك مجال لأي إضافة أو تغيير، كما عبر عن ذلك محمد عابد الجابري أحسن تعبير[2] أما أن يتنطح أحدهم ويخضع توجه ابن رشد الفلسفي بمجمل أبعاده، وليس فقط توفيقه بين الفلسفة والدين، إلى النقد الفلسفي ، فهو لعمري حادثة جريئة من نوعها في الفلسفة العربية الحديثة. وهذا ما فعله نصار في عدة أماكن من كتاباته ، ولكن أهمها إلى الآن كتابه التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية ببروت، دار النهار١٩٩٧ .

(*) استاذ بالجامعة الامريكية ، الشارقة ، الامارات العربية المتحدة

سأركز في دراستي هذه على أربعة محاور في نقد نصار لفلسفة ابن رشد: [١] نظرة ابن رشد للفلسفة، [٢] رأيه في الحرية والإرادة ، [٣] العلاقة بين الفلسفة والدين، [٤] عقلانية ابن رشد . وبعد عرضي للمجابهة أو بالأحرى للمساءلة ، على كل نقطة سأعمد لوضع الأمور في نصابها من منظاري كلما وجدت إلى ذلك سبيلا. وفي الختام ، سأستعرض أهم نتائج البحث.

١- نظرة ابن رشد للفلسفة:

إن تعريف ابن رشد للفلسفة معروف لدى الجميع . فالفلسفة أو بالأحرى فعل الفلسفة كما يقول في كتابه فصل المقال "ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع." (٣) ويوضح طبيعة النظر بأنه "النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان" كما يقول في تهافت التهافت. (٤) وحتى في فصل المقال يعتبر أن النظر الفلسفي لا يتم إلا من خلال اتباع طريق المنهج المنطقي أو القياس "وأتم أنواع القياس ، وهو المسمى برهانا ". (٥) ويتم الفعل الفلسفي ، حسب ما أرى على مرحلتين: الأولى التعرف على الأشياء أو الموجودات ومعرفتها معرفة علمية يقينية إلى أبعد ما يمكن، والمرحلة الثانية ، اعتبارها من حيث دلالتها على الصانع، الذي هو الله. ويكون هذا الاعتبار أسمى مراتب الحكمة والفلسفة، في نظر ابن رشد. (٦) ويعرف ابن رشد يقينا أن العلاقة بين المرحلتين ليست ضرورية، لأنه يقر بأن الفلاسفة الدهريين أو المنطقيين الذريين القدامى لا ينسبون وجود الأشياء إلى صانع حكيم، وإنما يعزون وجود العالم إلى الاتفاق أو الصدفة. (٧) وحتى بعد تقديم الأدلة والبراهين على وجود الله ، لم يعتبر ابن رشد أن أياً منها ، بما فيه دليلاه: دليل العناية ودليل الاختراع ، دليل ضروري وقاطع على وجود الصانع أو الخالق. فاعتبار الأشياء من حيث دلالتها على الصانع مسألة يميل ابن رشد إلى الأخذ بها كدليل على حكمة المتفلسف، بينما يرفض القول بالاتفاق ، رغم عدم وجود براهين دامغة لأي من الموقفين.

لا يجد نصار مسوغا لقبول تعريف ابن رشد للفلسفة ، إذ أنه يخشى أن يفضي ذلك إلى إفراغ الفعل الفلسفي من زخمه، وربما أدى إلى انهياره. وهنا لابد من الإشارة إلى حساسية يشعر بها القارئ عند نصار ، دون أن يلمسها. فلا يحب نصار أن تطغى أو تطمس فعل الفلسفة

نوازع أو شوائب أياً كان مصدرها حتى من دائرة الدين. ولربما كان مصدر تلك الحساسية اعتقاده بالإستقلال الفلسفي الذي ينادي به في كتبه المتعددة. ولكن قد يمكن إرجاع تلك الحساسية إلى نزعة أخرى قد تكون تكونت عنده أبان قراءته لكتب أنطون سعادة، التي يجيد الإلمام بها جيدا. إذ يجد قارئ تلك الكتب إفراطا في إرجاع أي مصدر، بما فيه الدين، إلى المجتمع. إذ لا يعقل أن يصدر دين بمعزل عن مجتمع ما. ولذا تبقى الأسبقية للمجتمع. ولا يدع سعادة هذه الحقيقة تغرب عن بال أحد. وسبق لسعادة أن اجتهد وأعطى رأياً خاصاً في التوفيق بين الديانتين : المسيحية والإسلامية. فلربما تأثر نصار بهذه الفكرة الاجتماعية وحاول تطبيقها على الفلسفة. وأنا اعتقد أن هذا التفسير قد يقود حتى إلى معرفة أدق لنظرة نصار إلى الفلسفة، إذ أن الفلسفة في نظره ليست كما يقول ابن رشد " النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع " ، وإنما هو " نظر في الوجود الإنساني من حيث هو وجود تاريخي". (٨) لا يجد نصار ضيراً في أن تدرس الفلسفة الوجود بحسب الأصول التي يدعو إليها ابن رشد، وإنما يجب أن تكون تلك الدراسة مؤطرة ضمن "المدار الأولي للبحث الفلسفي" الذي هو التاريخ أو المجتمع ، كم يقول أحياناً. (٩)

قد يلمس القارئ في نظرة نصار إلى الفلسفة غموضاً حيال تحديده "للمدار الأولي للبحث الفلسفي" . بينما ابن رشد واضح، إذ لم يضع حدوداً أو سدوداً لمعرفة الأشياء أو الموجودات أو الوجود من حيث هو وجود ،كما قال أرسطو سابقاً. ولكن نصار يربط معرفة الموجودات بمنطلق أولي سابق . وهنا يكمن الغموض. فتارة يحدد نصار ذلك السابق بالمجتمع وتارة بالتاريخ ومرة بالحضارة أو الثقافة وأحيانا " بالوضعية التاريخية الحضارية".(١٠)

ودعوة نصار إلى الاستقلال الفلسفي ترمي إلى التحرر من كل ما هو دخيل أو خارج عن الوضعية الحضارية التي تكتنف الفعل الفلسفي. وما نقده لفكر أنطون سعادة وزكي الأرسوزي في طريق الاستقلال الفلسفي سوى دليل واضح على محاولته لكشف ذلك الأسبق a priori للفعل الفلسفي العربي على أقل تعديل. ويبدو أن التوصل إلى ذلك الأسبق لا يتم إلا من خلال فعل النقد الذي يعتبره نصار الشرط الثالث لتحقيق الاستقلال الفلسفي، إضافة إلى الشرط الأول الذي

هو " رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي، مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني." [١١] والشرط الثاني هو تعيين " المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها". [١٢]

ليس المجال الآن تقييم نظرة نصار إلى الاستقلال الفلسفي التي لها بريقها الخاص، وإنما مقارنة تعريفه للفلسفة مع تعريف ابن رشد. وتظهر محدودية تعريف نصار جليا بمجرد أن تلتزم الفلسفة موروثا أو إرثا ليس لها عليه أي سلطة، شاءت أو أبت. فلا يمكنها أن تنعكف عليه وترميه خارجا ، إذا وجدته متناقضا، اذ كيف يجوز لها أن ترفض منطلقها ، إنها بأمس الحاجة له وليس هو كسلم فتغنتشتاين يمكن رميه أرضا بعد الصعود الى السطح، لأن نصار لا يريد الصعود الى السطح، فهو يبقى في التاريخ الذي هو الكل: المحيط والمدار وفيه البقاء. وثانيا ، ستكون الفلسفة حتماً وريثة ارث اجتماعي أو تاريخي معين. وبالتالي تكون ضرورة فلسفة جماعة معينة وحقبة محددة. كأن نقول ضرورة فلسفة يونانية أو فلسفة إسلامية أو ألمانية وغيرها في عصر كذا وكذا، فلا توجد فلسفة عامة مجردة عن الزمان والمكان. وتحديد كهذا للفلسفة شيئ غير مستساغ خاصة وأن التاريخ الفلسفي مليئ بالشواهد التي تدل على وجود فلسفات متموضعة وأخرى متحللة من المكان والزمان ، كفلسفة الوجود والعقل وما وراء الوجود وما إلى ذلك . وابن رشد لا يقع في فخ تلصيق الفلسفة على أي جدار وإنما يتركها تمرح كما تشاء طالباً فقط إلى الفيلسوف أن يكون حكيماً في النهاية والحكمة هي أيضا مقيدة اما بشروط البرهان أو معرفة الخالق أو بالأثنين معا كما يشير في الكشف عن مناهج الأدلة .

هناك مطلب آخر في تعريف نصار للفلسفة يجب التنبه لإبعاده. فهو "يضَيِّق" عقدة الفلسفة أكثر مما يجب. يُلزم نصار الفلسفة بالنظر إلى الوجود الإنساني كمنطلق أولي للبحث الفلسفي. ولكن هذا الإلزام ضروري فقط للفيلسوف المتخصص في المباحث الاجتماعية. وأما الفيلسوف الذي يتقفى اثر العلوم ليتعرف إلى دقائقها وينتقد نظرياتها، كما هي الحال في التيار الفلسفي المعاصر المسمّى بالمنطقية الوضعية، فانه قد يبحث عن أصل الإنسان وتطوره بيولوجيا كما فعل داروين أو يبحث عن تطور الكون أو الوجود بأكمله، كما تفعل الفيزياء الذرية

الحديثة quantum physics . وليس من الحكمة بمكان التخلي عن دراسة تلك العلوم ورفض نتائجها مسبقا إكراماً لتعريف فلسفي ضاقت به السبل. فتعريف نصار للفلسفة واختلافه فيه عن تعريف ابن رشد لا يقود بالضرورة للتخلي عن تعريف ابن رشد. وحتما لا يظهر خللاً أو نقيصة في تعريف فيلسوف قرطبة.

٢- رأي ابن رشد في الحرية والعبادة:

لقد بحث ابن رشد مسألة حرية الإنسان في الكشف عن مناهج الأدلة تحت مسألة القضاء والقدر التي يعتبرها "من أعوص المسائل الشرعية. وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة. وكذلك حجج العقول". [١٣] والمسلمون في رأي ابن رشد قد افترقوا حول هذه المسألة. فرقة تشيد بحرية الإنسان وفرقة تشير إلى أن الإنسان مسير، سليب الإرادة. فيقول "افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين : فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا ، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله مقهور ، وهم الجبرية". [١٤] ويضيف بأن الأشعرية حاولت اتخاذ خط وسط بين الإثنين أو منزلة بين المنزلتين فقالوا: " إن للإنسان كسباً وأن المكتسب به والمكتسب مخلوقات لله تعالى. وهذا لا معنى له . فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب به مخلوقات لله سبحانه ، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه." [١٥]

يعتبر ابن رشد أن القول بحرية الإنسان يلزم منه أن يكون المرء فاعلاً قادراً على القيام بالحركات الضرورية لتحقيق غاياته. فإن كانت تلك الأفعال حسنة ، نال ثواباً وإن كانت قبيحة أو سيئة ، نال عقابا. ولكن المشكلة هنا تكمن في تعارض هذا الموقف مع ما قد " أجمع عليه المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه وتعالى" والقول بحرية الإنسان يضع الإنسان فاعلاً لأعماله ، فتكون أفعاله لا تجري على مشيئة الله واختياره.[١٦] وإذا فرضنا أن الإنسان لا يستطيع أن يقوم بأعماله من ذاته وإرادته ، وجب أن يكون مجبوراً عليها. ولا وسط بين الإثنين، كما أرتأت الأشعرية. فإما أن يكون مخيراً أو ميسراً. " وإذا كان مسيراً مجبوراً على أفعاله، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق. وإذا كلف الإنسان ما لا يطاق ، لم يكن فرق بين تكليفه

وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة".[17] فإذا لم يكن الإنسان حراً في السيطرة على أفعاله، تكون أفعاله كأفعال الجماد وينتفي الفرق بين الحركات الإرادية كالمشي والتسلق والحركات اللاإرادية كالرعشة والرجفة وما إلى ذلك. ولأصبحت الرغبة مجرد شهوة لا تلعب الإرادة فيها دوراً، تماماً كما هي الحال في الحيوان غير الناطق. ولم يبق معنى للتهيئ والاستعداد لدفع الشرور أو اجتلاب الخيرات. فتبطل الصناعات التي تجتلب الخيرات بها كالفلاحة "والصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والفلاحة والطب وغير ذلك. وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان". [18] فينتظر أن يكون موقف ابن رشد من حرية الإنسان متلائماً مع ما يعقله الإنسان، مناصراً لحرية الإرادة والقدرة على الفعل. ولكنه، كما يقول نصار، "في الحقيقة يهرب من القول بأن الانسان خالق لأفعاله ويميل إلى نصرة مذهب الضرورة على مذهب الحرية". [19] فتأتي نصرة ابن رشد لمذهب الجبرية صفعة غير متوقعة لنصار الذي لا يرى مجالا لإنكار أن تكون الإرادة العاقلة حرة لا محالة. فواقع الأمر أن مسألة حرية الإنسان هي من أعوص المسائل الفلسفية، كما يقول ابن رشد. ويجب أن لا ننسى بأن ابن رشد عاش في القرن الثاني عشر ميلادياً، حين لم يكن التغني بالحرية على كل شفة ولسان .

ومع هذا لم يتجاهل ابن رشد المشاكل الاجتماعية والأخلاقية المترتبة على القول بأن الإنسان مجبر في أعماله معدوم الإرادة الحرة، كما أشرت سابقا. ولكن تحليله لمسألة الإرادة الإنسانية برغم نفيه لحرية الإنسان ،أتى متزنا ومتسما بالمعقولية، بينما يظن نصار أن نفي الحرية عن الإنسان يعد عملاً غير معقول، لأن الإرادة العاقلة، بالنسبة لنصار، حرة بالضرورة. ومع أن هذا الموقف شائع ومفهوم في عصرنا، إلا أنه بحاجة لتعليل، وهذا ما لم يتطرق إليه نصار بينما نرى ابن رشد يعطي الدليل والتعليل لاعتقاده بأنه لا مجال للحرية في إرادة الإنسان.

يلاحظ نصار أبعاد تعليل ابن رشد لمسألة الحرية ويتتبعها لمدى بعيد ، ولكن ليس حتى النهاية. يربط ابن رشد تفسيره للفعل الإنساني بنظرته للكون الخاضع لنظام السببية. فلا يحدث شيء في العالم الخارجي، حسب اعتقاد ابن رشد، دون سبب ما. وهذا يعني أن لا شيء يفلت

من نظام السببية ضرورة. وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن للإنسان ، الذي تحكم أفعاله تلك الضرورة الكونية، أن يكون حراً في اختيار أفعاله؟ موقف ابن رشد واضح لدرجة كبيرة. أن اختيار الإنسان لأفعاله ضروري لتثبيت المجتمع على أسس أخلاقية، ولا يشكك ابن رشد في ذلك. بل يعتبران افتراض عكس ذلك يعد مخالفا للعقل. ولكن هنا يجب التمييز بين الحقيقة reality والظاهر appearance . فالإنسان حر في الظاهر، وإنما في الحقيقة فليس هناك من حرية، إذا ما كانت الحرية هي التصرف من دون أسباب أو بأسباب منفصلة عن النظام العام في الكون. يقول ابن رشد " أن كل الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود"، [٢٠] وكذلك أيضا كل أفعالنا التي تخرج عن إرادتنا تجري على نفس النظام.

لا ينكر ابن رشد أن أفعالنا تصدر عن الإرادة. ولكن يتساءل ما معنى الإرادة؟ الأفعال من منظاره إما أن تكون متجهة نحو تحقيق غاية ما مرغوب فيها أو منصرفة عن أمر مهروب منه. وفي كلتي الحالتين ، يكون اتجاه الأفعال نحو شيئ ما خارجي، أي موجود في العالم الخارجي إما كحقيقة أو تخيل. "فأن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق شيء". [٢١] الإرادة عند ابن رشد ليست شيئاً قائماً بذاته وملازماً للعقل ضرورة، كما يرى نصار، وإنما حالة نفسية يسميها " شوقاً " تصدر عن التصور الذي قد يكون موضوعه حقيقة أو وهماً. والتصور يولد حركات وأفعالاً باتجاه المتيقن به أو المظنون به. فتحكم حركاتنا أو أفعالنا أسباب ترد علينا من التصور أو الإدراك ، وهكذا تأتي الأفعال معلولة وليست حرة. وبهذا يقول ابن رشد "إرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج مربوطة بها." [٢٢] ويمثل على ذلك بقوله : "إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب منه من خارج كرهناه بالضرورة فهربنا منه". [٢٣] فالإرادة في نظر ابن رشد لا تحدث في فراغ، بل هي مجرد حالة نفسية طارئة تتكون فينا نتيجة عوامل خارجية وليس في اليد حيلة. إنها تحدث فينا من جراء الحوادث والنوازل التي تلم بنا من خارج. ويمكننا أن نتساءل: هل تحدث هذه الحالة وفقاً لقانون ما؟ أي هل كلما ورد علينا أمر مشتهى نشتهيه ضرورة أو أمر مهروب منه، هربنا منه لا محال؟ لا يرى ابن رشد مناص

من القول بأن أفعالنا لا تتم إلا عن الأسباب التي تردنا من خارج. وبما أن هـذه الأسباب مقدّرة ومحدّدة، كانت أفعالنا التي هي نتائج لها ، مقدّررة ومحدّدة. يقول ابـن رشـد " كل سـبب يكـون من أسباب محدودة مقدّرة ، فهو ضرورة محدود و مقدّر .وليس يلغى هذا الارتبـاط بيـن أفعالنـا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله فـي داخـل أبداننـا". [٢٤] وهكذا يتوصل ابن رشد إلى النتيجة بأن الإنسان حر في الظاهر ، بينما في النظـام الكونـي ليـس هناك من مجال لأي شيئ كي يكون حراً أو متفلتا من سلسلة الأسباب ويقول " النظـام المحـدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعـالى على عباده. وهو اللوح المحفوظ".[٢٥]

حتماً لا يحاول ابن رشد تبسيط الأمور وتسهيلها وخاصة في مسألة معقدة كمسألة حرية الإنسان. فيجمع في معالجته لهذه المسألة بين العقل والشرع فـي آن واحد. كـأن معالجتـها فقط من الناحية العقلية سهلة. وما يهمنا الآن موقفه الفلسفي العقلاني. وفي هذا السياق فقد توصل ابن رشد إلى القول بأن الإنسان ليس حراً في تصرفاته، وإنما تحكمـه أسـباب خارجيـة وأسـباب داخلية لها نظامها المحدود وترتيبها المنضوض. فأين المشكلة في هذه الرؤية؟ وأين وقع ابـن رشد في الخطأ؟ يجيب نصار بقولـه : " إذا كـانت لحظـة الإرادة ترتـد تمامـاً إلـى نظـام الأسـباب والمسببات في الطبيعة وفي أبداننا التي هي جزء من الطبيعة ، فليس ثمـة اختيار حقيقي، وليس ثمة مسؤولية حقيقية ، وليس ثمة فرق بين فعل الإنسان وأفعال الطبيعة." وهذا فعلاً مـا صـرح به وتوصل إليه ابن رشد، كما مر سابقا وتساؤل نصار لا يأتي بجديد. ولكن نصار يتـابع تحليلـه ليقول " إن تحليل ابن رشد للفعل الإنساني محكوم بتحليله للفعل الإلـهي، حيـث لا تنـاقض بيـن الإرادة والحكمة ، وبتحليله للفعـل الطبيعـي، حيـث لا اختيـار. ولذلـك غـابت عنـه لحظـة الحريـة والجدلية العلنية أو الخفية بين العقل واللاعقل في وجود الإنسـان وأفعالـه ، وانحصـرت العقلنـة فيه بوعي الضرورة التي هي سنة الله المفروضة على الإنسان ، في النظام الكونـي، مـن جهـة وفي الشرائع المنزلة من جهة أخرى". [٢٦] فينعي نصار غياب لحظـة الحريـة عنـد ابـن رشـد. ولكنه لا يحاول أن يظهر كيف يمكن لتلك اللحظة أن تدخل في النظام الكونـي. ففـي أيـة مرحلـة

من مراحل الفعل الإنساني من بدايته إلى نهايته، يمكن للحرية أن تدخل أو تظهر؟ يتكلم نصار عن " الإرادة الحرة " و الإرادة العاقلة " ، ولكنه لا يوضح كيف تصبح أو تكون الإرادة حرة. ولطالما اقترح ابن رشد أن الإرادة غير حرة ، فمن الواضح أنه يتوجب على من يقول بأن الإرادة حرة أن يظهر الطريقة التي تدخل فيها الحرية إلى الإرادة أو الفعل الإنساني. ولكن نصار يقف عند هذا الحد مدللاً أو مؤكداً على عدم صحة رأي ابن رشد في الحرية والإرادة.

المطلوب هو تقديم الدليل على خطأ نظرة ابن رشد في هذه المسألة. وأنا أميل إلى الاعتقاد بأن ابن رشد ، كما يقول نصار، لم يفرق كفاية ، أو أنه توصل إلى مرحلة لم يعد يستطيع التفريق بما فيه الكفاية "بين فعل الإنسان وأفعال الطبيعة". والسبب في ذلك هو تبني ابن رشد نظرية في الرغبة يمكن تصنيفها كنظرية سلوكية آلية أو ميكانيكية behavioristic بدل أن تكون قصدية أو intentionalistic حسب التصنيف المعاصر لنظريات الرغبة. فالعوامل التي تتألف منها الرغبة كلها أما مادية أو يمكن إرجاعها إلى عوامل مادية في أسبابها الداخلية وأسبابها الخارجية. فمجرد حدوث شيئ مفزع حولنا يقودنا إلى الإدبار والهروب. ومجرد وجود شيئ جميل أمامنا يولد فينا الرغبة والاندفاع للاستئثار به. تماماً كما هي الحال فيما لو انزلقت قدم أحدنا فلن يتمالك عن التهاوي. ولكن يصح أن نتساءل : أما للعقل دور في مجرى الحوادث ، بخلاف الحركات اللاإرادية أو الميكانيكية كالانزلاق؟ ألا يستطيع العقل أن يقف في وجه التيار الرغباتي ويمنع الأفعال من الكر واحدا تلو الآخر، أو يمنع بعضها ويسمح لبعضها الآخر، أو حتى يتدخل ليفرض غاية جديدة غير تلك المفروضة من الخارج أكانت عزوفاً أو استئثارا ؟ لا يبدو أن ابن رشد قد أعار هذه الناحية من المسألة اهتماما كافيا. واعتقد أن نصار يضع إصبعه على مكان حساس جداً في خاصرة التفكير الرشدي. لقد لبس ابن رشد سترة أرسطية، وخاصة مقولة السببية، جعلته يقلل من شأن العقل في توجيه الأمور الإنسانية لدرجة أنه فضل التخلي عن حرية الإنسان، برغم ما في ذلك التخلي من تكدير لحياة الإنسان الاجتماعية، ناهيك عن التخلي عن اعتقاده بها وبالقضاء والقدر وسنن الله التي لا تتبدل.

ولنفترض الآن أن ابن رشد وجه نظره نحو هذا التساؤل ، فماذا كانت تكون النتيجة؟ هل ستقوده إلى تغيير رأيه في الحتمية الكونية؟ لن أتجرأ على الخوض في هذه المعمعة الآن، ومن الأفضل أن تترك لمناسبة أخرى. ولكن النتيجة التي يمكن استخلاصها هو أن نصار قد أثار مسألة هامة في فكر ابن رشد لا تتعلق فقط بحرية الإنسان، بل وفي نظرته إلى العقل والعقلانية، كما سيتبين لاحقاً. وما يمكن أن يقال أيضاً هو أن نصار اكتفى بالإشارة إلى موضع النقص في نظرية ابن رشد للقضاء والقدر ، بينما الحاجة أيضاً إلى تفصيل ذلك النقص وإيجاد مخرج فلسفي له يكون على المستوى الفلسفي العالمي المنشود.

٣- التوفيق بين الفلسفة والدين

يعيد نصار صياغة هذه التسمية لتصبح محاولة للتوفيق بين العقل الفلسفي والوحي النبوي. ويلاحظ أن جذور هذا التوفيق ضاربة في القدم في الفلسفة العربية ويقسم ملاحظاته إلى قسمين: جزء يتعلق بالعقل النظري وجزء يتعلق بالعقل العملي. ويشير بأن الصراع قائم بدرجات بين المذهب العقلاني والمذاهب غير العقلانية. فأحياناً تكون العقلانية في "موقع التقدم وأحياناً في موقع التراجع وأحياناً أخرى في موقع المهادنة والمصالحة". (٢٧) وقد اهتم الفلاسفة العرب ، بمن فيهم ابن رشد بالمستوى النظري للعقل بما فيه الكفاية، ولكن اهتمامهم بالمستوى العملي" كان بنسبة ضئيلة إجمالاً". (٢٨) والسبب في ذلك لم يكن عدم وعيهم لأهمية دور العقل في العمل، ولكن مواجهتهم لسلطتين حريصتين "أشد الحرص على سيادتهما، هما سلطة الشريعة وسلطة الحكام ، الخلفاء أو السلاطين. وبقدر ما كانت بعض أطروحاتهم حول العقل النظري صريحة وجريئة، كانت أطروحاتهم حول العقل العملي متحفظة، أو ملتوية ، أو مسلمة زمام الأمور لسلطة الشريعة وسلطة الحكام". (٢٩) وابن رشد لم يكن ليشذ عن هذه القاعدة، خاصة وأنه جمع بين الفلسفة والفقه. والمتتبع لأعماله ، يجده ، كما يقول نصار، متحمساً للعقلانية الفلسفية بقدر حماسه للتمسك والدفاع عن الوحي النبوي لدرجة يتساءل معها عمن استخدم من؟ هل الفيلسوف هو من استخدم الفقيه ليبرر الفلسفة بالدين أم أن الفقيه هو من استخدم الفيلسوف ليبرر الدين بالفلسفة؟ ويعتقد نصار جازماً بأن تسوية ابن

رشد التوفيقية بين الشريعة والحكمة لم تتم إلا على حساب العقل العملي. لأن ابن رشد دفع بكل ثقله كي يعلل كل تناقض رآه بين الفلسفة والشريعة بواسطة التأويل، بينما استرسل في استسلامه في المجال العملي لسيادة الوحي النبوي وبالتالي للفقه، حيث لم يعد للعقل الفلسفي أي سيادة. (٣٠) وهذا الاستسلام أدّى إلى الاعتقاد بأن كل ما يمكن أن يقوم به العقل العملي تقوم به الشريعة على وجه أكمل لأن مصدر الشريعة هو العقل الأزلي، الإله السماوي، الذي يوجه الناس بواسطة الأنبياء الذين يتلقون منه الشرائع الضرورية للإنسان. فيعلم النبي الناس الشرائع وينشر فيهم معرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني في هذه الحياة والآخرة ، كما يعرفهم عن النفس ومداركها. وكل ذلك لا يدرك بتعلم أو صناعة أو حكمة ، وإنما بالوحي.

ففي هذا المجال العملي ، هل من دور يمكن أن يلعبه العقل؟ يرى نصار أن ابن رشد "لا يحدد بدقة الميادين والمضامين التي تطولها الشرائع التي يتحدث عنها ولا يحدد بدقة دور العقل بالنسبة إلى كل ميدان ومضمون منها". (٣١) ويستنتج من ذلك أن ابن رشد لا يعترف "للعقل الفلسفي بجميع حقوقه ، وبخاصة في الأفعال الإنسانية رغم إعجابه الشديد بأرسطو". (٣٢) وقد أدى هذا الانتقاص، لدور العقل في العمل، إلى ظهور مفارقة في موقف ابن رشد الفلسفي. فمن ناحية يشدد على حقوق العقل وسطوته في ميادين المعرفة النظرية، بينما يلجمه، لا بل يقمعه ، في ميادين العمل والشرائع.

قد يتساءل أحدنا عن مدى الضرر الذي يلحقه هذا الاستوطاء لحائط العقل بموقف ابن رشد الفلسفي. لا أعتقد بأن نصار يثير هذه المسألة ظناً منه أنه يقوّض إحدى الدعائم الأساسية في موقف ابن رشد، وإنما ليدلل على تقصير ابن رشد في الأمانة لدعوته إلى العقلانية عندما تثار الأمور العملية. ولكن للاتهام حدود. فمن منظار نصار ، على الفيلسوف أن يوجه انتباهه أولاً للوجود الإنساني بكل أبعاده ، بمافيه البعد العملي،ويطرح كل شيئ آخر جانباً. فتقصير ابن رشد عن إخضاع الشرائع وأبعادها العملية للنقد، يعتبر تقصيراً مهماً بل أساسياً في نظر نصار. ولكن من لا يشاطر د. نصار تعريفه للفلسفة، ليس مضطراً لاتخاذ أية إجراءات تأديبية بحق ابن رشد، سوى أخذ العلم بأنه لم يتطرق إلى كل النواحي العملية في الدين وبيقظة نظرية كافية.

ولكن نصار لم ينصف فيلسوف قرطبة كفاية في هذا المجال. لأن ابن رشد لم يقف مكتوف اليدين إزاء الشرائع والتفسيرات لها على أرض الواقع، رغم تسليمه بأهمية الوحي النبوي في الحياة الإنسانية. ولكن نصار لم يشر إلى ذلك لا من بعيد ولا من قريب. لقد كتب ابن رشد كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ليضع ، كما يقول عنوان الكتاب الكامل ، حدا لما وقع فيها من التأويل من الشُبه المزيفة والبدع المضلة. فيسلط ابن رشد في هذا الكتاب الضوء على أدلة المتكلمين، وخاصة الأشعرية، لوجود الله كي يفضح افتقارها إلى البرهان الساطع والدليل القاطع ، ويحلّ الجمهور من رباط التبعية التي يفرضها المتكلمون عليهم باسم تلك الحجج الواهية ، ظناً أنها كمال الحق وأن من يخالفها "إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال".(٣٣) والغاية القصوى من الكتاب هي رفع الاضطراب السائد في الدين الذي أدى إلى ظهور فرق متعددة تكفر بعضها البعض وتثير الفتن وتسبب الاقتتال والتطاحن في الأمة. وإضافة إلى ذلك فقد وضع ابن رشد كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد الذي يعتبر مرجعاً قيماً في دراسة كثير من المسائل والأحكام الفقهية التي أعمل فيها العقل والاجتهاد. ولهذا لا ينبغي أن يقال أن ابن رشد لم يمارس النقد في الأمور العملية في الدين. ومع هذا تبقى ملاحظة نصار وجيهة. قد لا يكون ابن رشد أخضع الشرائع والأمور العملية للدين للنقد كفاية تتناسب مع الأهمية التي يضعها نصار على اهتمام الفيلسوف بالشؤون العملية. ولكن ملاحظة كهذه لا تؤدي إلى تقويض فلسفة ابن رشد أو ركن هام من أركانها.

٤- عقلانية ابن رشد

يعلم القاصي والداني عقلانية ابن رشد قديماً وحديثاً ولا يرقى الشك إلى تفضيله الأدلة البرهانية على الأدلة الجدلية والخطابية. ولكن نصار يعتقد أن ابن رشد قد تبنى الصفة الملازمة للعقلانية في الفلسفة العربية التي تعتمد على المحافظة conservatism ، أي أنها تفهم العقل كأداة ذرائعية توظف " لخدمة نظام ثابت وتبرير نظام ديني اجتماعي ، ولم تفهمه كأداة تنوير عام وتغيير مستمر لأوضاع وأنظمة قائمة في اتجاه بناء أوضاع وأنظمة أفضل فأفضل، أو كأداة تحرير للإنسان من كل ما يعيق تقدمه نحو التفتح الكامل لكيانه الفردي

والنوعي في هذه الدنيا". [٣٤] ومـن هـذا المنظـار، يبدو ابـن رشـد شـديد الـتزمت، لأنـه الـتزم ثوابت لم يكن ليحيد عنها، كما مر سابقا، مثل ضرورة الإلهام أو الوحي النبوي والنظام الكوني المبني على السببية. فتكون الشريعة الإسلامية التي هي في نظر ابن رشـد " الشـريعة الكاملـة بإطلاق" مع النظام الكوني الثابت وجهين لسنة الله التي لا يرى لهما تبديلاً. ويقود العلم والعمل بهما إلى سعادة جميع الناس. ويقف ابن رشد موقفـاً منفتحـاً ومتسـامحاً إزاء الأديـان والشـرائع الأخرى معتبراً أن الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية. بعض الأغذية تفيد بعض النـاس ولكـل قوم شريعته، ولكن الشريعة الإسلامية هي لجميع الناس. [٣٥]

فلسفة ابن رشد، بالنسبة لناصيف نصار، لا تستطيع أن تتخطى هذين الثابتين: الشـريعة والنظام الكوني. وعليه فابن رشد يحاصر الفلسفة. الفلسفة ستبقى على الدوام محاصرة. محكوم عليها بأن تبقى أسيرة الشريعة من ناحية ، فلا يمكنها أن ترتقى إلى الشـريعة ، وأسـيرة النظـام الكوني ولا مجال لها لتتخطاه ، من ناحية أخرى. ولا يؤدي النظر الفلسفي سوى إلـى الاعتراف بحكمة الباري الذي أبدع عالماً لـم يكـن بالإمكـان إبداع أفضـل منـه ، كمـا عبر عن ذلـك لاحقـاً لايبنتز Leibniz مثيرا سخرية فولتير Voltaire مـن ذلـك الطـرح. ومـع أن ابـن رشـد بقـي ملتزماً بعقلانيته، ولم يقبل الصدفة ولا بالجدلية الكلامية، فإن عقلانيته في نظر نصـار، لـم تتعد تقديم المبررات لكـون الله الصـانع الأكمـل للموجـودات، فيكـون ابـن رشـد كغيره مـن الفلاسـفة المدافعين the apologists عن العقائد والمسلمات الدينية . يقوم الحكماء بين الفلاسـفة، فـي رأي ابن رشد، بتأويل ما يتناقض في الديـن ويلـتزمون الأدب فـي أمـور الشـريعة ولا يطرحـون تأويلاتهم ويعلنون مواقفهم التي يجب أن تبقى مخفية عن عامة الناس لأن الجمهور ليـس لديـه الاستعداد الكافي لفهم نظريات العلماء وتقبلها. "فالجمهور"، كما يقول نصار، "ينبغي أن يظل على حاله، لا تفعل فيه الخاصـة ولا تذيـع فيـه معارفـها وآراءهـا واعتقاداتـها". [٣٦] ويستنتج نصار من ذلك أن عقلانية ابن رشد هي عقلانية "محافظة أشد المحافظة" لأنها لا تنطوي علـى أي مشروع فلسفي لتغيير الواقع الاجتماعي والتاريخي. وموقف ابـن رشـد هـذا لا بـد أن يشـكل صدمة قوية لفيلسوف مثـل نصـار يعتـبر الـهدف الأول لوجـود الفلسـفة هـو نقـد المجتمـع بغيـة تطويره نحو الأفضل فالأفضل. فلو منع فيلسوف كسقراط من التأثير بالجمهور، لكان ذلك شرا لا

محالة. ولكن أن يلجم الفيلسوف نفسه عن التأثير بالناس بناء على ضوابط ذاتية لاهوتية ومبادئ فلسفية محافظة لهو الشر الأعظم والطامة الكبرى.

خلاصـــــة : لم يكن غرض نصار من نقد ابن رشد تهميش فيلسوف قرطبة أو تهشيمه ، بل تسليط الضوء على النقائص التي تظهر في فلسفة ابن رشد عندما ينظر لها من زاوية الاستقلال الفلسفي الذي يدعو إليه نصار. ونقد نصار لا يقود إلى تداعي موقف ابن رشد الفلسفي ، لأن نصار لم يثبت المخالفات المنطقية أو الفلسفية التي ارتكبها ابن رشد. وفي نهاية المطاف نجد نصار وابن رشد يقدمان نظريتين مختلفتين للفلسفة، وهذا أمر مستحب. ومع أن نقد نصار لفلسفة ابن رشد لا يؤدي إلى تداعيها ، فان نصار يقترب جداً، في نظري، إلى إثارة نقطة قد تؤدي فيما لو اكتمل الدليل عليها إلى إحداث ثغرة كبيرة في موقف ابن رشد الفلسفي. وهذه المسألة هي مسألة حرية الإرادة عند الإنسان.

يعالج نصار هذه المسألة بالروح المطلوبة ومن المنطلق الصحيح، ولكن ملاحظاته حولها بقيت عامة وتحتاج لمعالجة أدق وأشمل حتى يتم إثبات حرية الإرادة ودحض جبرية ابن رشد. إنني أجد في مجابهة نصار لابن رشد نفعا فلسفيا عميما، لأن نصار استطاع أن يثير مسائل لم يتطرق لها أحد قبله، لا شرقاً ولا غرباً، ويظهر عقلانية ابن رشد كعقلانية ذرائعية. ولكن لا أجد جدوى تذكر في الدفاع عن ابن رشد ، سوى القول بأن هذا الاتهام الذي يوجهه نصار لابن رشد والطلب الذي يطلبه منه يصعب أن يوجه لكثير من الفلاسفة والمفكرين العرب في أيامنا نحن، فكيف بنا نطلبها من ابن رشد؟ إن الفلسفة التي ينشدها نصار كمشروع فلسفي لتغيير الواقع الاجتماعي التاريخي لتبدو الآن بعيدة المنال، بكل أسى، نظراً لتفشي الأجواء الضاغطة والأورام الخبيثة غير المؤاتية للفعل الفلسفي الحر المتفشية في غير ما صقع من الأصقاع العربية. لقد وجد فيلسوف قرطبة ملجأ له عند سلطان المغرب، ففي أية بقعة في الأصقاع العربية يمكن لفيلسوف نصار أن يلجأ اليها لينظر للتغيير الاجتماعي المعتمد على مبدأ حرية الارادة والتفكير؟

الهوامش

١- ابن رشد . فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الأتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التـأويل (الدين والمجتمع) . تقديم د.محمد عابد الجابري . (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، طبعة ثانية، ١٩٩٩) ص. ١٢٥ .

٢- المرجع السابق ، مقدمة .

٣-المرجع السابق ، ص ٨٥ .

٤-ابن رشد . تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار. تقديم د. محمد عابد الجـــابري (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربي، ١٩٩٨) . و د. عاطف العراقي. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشـــد. دار المعارف بمصر، طبعة خامسة،١٩٩٣، ص ٢٥٠ .

٥-ابن رشد . فصل المقال. ص ٨٧ .

٦-ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيـــدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل. تقديم د. محمد عابد الجابري . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨ . ص . ١٢٢ .

٧-المصدر السابق.

٨-ناصيف نصار . طريق الاستقلال الفلسفي : سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع . (بيروت ، دار الطليعـــة ، طبعة ثالثة ، ١٩٩٨) ص ٣٤-٣٥ .

٩-المرجع السابق.

١٠.المرجع السابق .

١١.المرجع السابق ، ص ٢١١ .

١٢. المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

١٣. ابن رشد ، الكشف ، ص ١٨٦ .

١٤. ابن رشد ، الكشف، ص ١٨٧ .

١٥. المرجع السابق .

١٦. المرجع السابق .

١٧. المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

١٨. المرجع السابق .

١٩. ناصيف نصار. التفكير والهجرة : من التراث إلى النهضة العربية الثانية (بيروت :، ١٩٩٧)، ص ٢٠٠

٢٠. ابن رشد ، الكشف ، ص ١٨٨ .

٢١. المرجع السابق ، ص ١٨٩ .

٢٢. المرجع السابق .

٢٣. المرجع السابق .

٢٤. المرجع السابق .

٢٥. المرجع السابق .

٢٦. ناصيف نصار . التفكير والهجرة ، ص. ٢١ .

٢٧. المرجع السابق ، ص. ٢٢ .

٢٨. المرجع السابق ص. ٢٣ .

٢٩. المرجع السابق .

٣٠. المرجع السابق ص. ٢٥ .

٣١. المرجع السابق ، ص. ٢٧ .

٣٢. المرجع السابق .

٣٣. ابن رشد ، الكشف، ص ١٠٠ .

٣٤. ناصيف نصار ، التفكير والهجرة ، ص. ٢٨٠

٣٥.ابن رشد ، الكشف ، ص. ١٨٤.

٣٦.نصار ، التفكير والهجرة ، ص. ٢٤ .

الفكر القومى العربى

بين قسنطين زريق و ناصيف نصار

ناظلة الجبورى[*]

التمهيد :

يؤسس بحثى على فكرة محور هى "المستقبلية فى الرؤية الفلسفية العربية المعاصرة" فى محاولة للتحقق من مدى حضورها فى فكرنا المعاصر ضمن عالم متغير متبدل لا عالم وحدة وثبات. هو بحث عن الخاص ، عن الثبات فى الثابت. وفق منهج الحوار النقدى . وتبريري إلى ذلك هو حقيقة مفادها : ليست ثمة عقل ثابت يحكم جميع انماط معرفتنا ، وليس ثمة منهج شامل يحدد طبيعة الصلة بين الفكر والواقع ، فكلاهما نتيجة لا حقه . هذا من جانب ؛ ومن جانب أخر، ثمة هوة بين فكرنا الفلسفى المعاصر وبين واقعنا العربى المعاصر . فالمفكر والباحث العربى هنا أو هناك لم يزل ينأى بإشكالياته وطروحاته عن الواقع .

فمن هذه الهوة نفذت الأصوليات (التيار الإسلامي الأصولي المتطرف) الى الانسان العربي ، لتخطاب فيه العقل والروح والحس معاً ، بمنطق الشعور والوجدان ، منطق الوعد المتحقق والفردوس تارة ، وتارة بمنطق الإرهاب والإبادة الجسدية. والنماذج عديدة والدلائل بينة . فأين المفكر العربى ، وأين روايته الفلسفية مما يعاينه الفكر الفلسفى بأزمته وانحساره ، والواقع العربى بانهزامه واستسلامه لموجة التطرف والارهاب الموجهة ضد الفكر الفلسفى بشكل خاص وضد الواقع العربى بشكل عام ؟ تساؤل مطروح . بانتظار الجواب .

---

[*] أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد ، العراق

نتناول هنا رؤيتين طرحتا التساؤلات ، وعرضتا الإشكاليات ، ونقدتا الواقع ، وصاغتا المستقبل للوجود العربى المعاصر ، وللفكر الفلسفى العربى المعاصر ، فى محاولة للانطلاق من الخاص الى العام ، من الوجود القومي المستقل نحو التفاعل الحضاري المبدع، مضمون رؤية زريق الفلسفية ، فى محاولة أخرى للانطلاق من العام الى الخاص ، من الفكر الفلسفي الإنساني الى الفكر الفلسفي العربي المستقل ، مضمون رؤية نصار الفلسفة .

المستقبلية والفلسفة :

لم يكن التطلع نحو المستقبل والمستقبل فى الفكر الفلسفي موقفاً طارئاً أو نظرة جديدة، بل كثيراً ما عزز الفيلسوف نظامه أو مذهبه الفلسفي برؤية مستقبلية تستشرف المستقبل، ليؤكد بهذا القدر أو ذاك وبصورة مباشرة أوغير مباشر مضمون فلسفة المستقبل وما سيتركه للأجيال اللاحقة كذات وكوعى وكأفكار تؤثر فيمن يأتى كما أثرت فى الأمس فيمن مضى.

واذن فـ (المستقبل) وفق ما يبدو لى هو الحضور الزمانى ، أى حضور فى الزمان الأتى ؛ بينما مصطلح (المسقبلية) صيغة تعبيرية مستمدة من المستقبل ، للدلالة على القدرة فى التجدد و التجديد ، التجدد على مستوى الذات ، الوجود ، القومى ، والتجديد على مستوى الغير ، الوجود الانسانى ، ابداعا وتفاعلا ، فلسفة وحضارة .[1]

ومن التساؤلات المطروحة عبر توظيف المقولات الارسطية فى صياغتها هى : ما المستقبلية ؟ وأين تتضح أبعادها ؟ ومتى يتحقق وجودها فى الفكر الفلسفى العربى ؟ وكم هو (ما مقياس) حضورها فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر ؟ وكيف يعبر عنها المفكر العربى المعاصر ؟ وما مدى فعل المفكر العربى نحو استشراف المستقبل فى الفكر الفلسفى المعاصر ؟ وما مدى أنفعاله وتفاعله بكل ما يحيط بة من تناقضات وتيارات واتجاهات ليؤشر وجوده الفكرى وحضوره الفلسفى واقعا وثقافة ؟ وما هى اضافات المفكر العربى المعاصر على الفكر الفلسفى ؟ وما نسجل له من ابداع فكرى فلسفى وما نسجل عليه من انتقاء توفيقى تلفيقى على صعيد المصطلح والمنهج ، الذات والموضوع، الشكل والمضمون ، الواقع والفكر ؟

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود دراسات ومؤلفات سواء لباحثين أو لمفكرين تعنى بالمستقبل بشكل عام . وتحاول استشراف وتعميق النظرة المستقبلية فى فكرنا الفلسفى العربى المعاصر بشكل خاص . ومن دراسات الباحثين كتاب الدكتور خليل أحمد خليل المعنون بـ (مستقبل الفلسفة العربية) [٢] ومن مؤلفات المفكرين نسجل ثلاثة كتب لقسطنطين زريق الموسومة بـ (أى غد) [٣] و (نحن والمستقبل) [٤] و (مطالب المستقبل العربى) [٥] على سبيل الحصر والتحديد .

الرؤية الفلسفية :

أصطلحت تسمية الرؤية الفلسفية على وجهة النظر الشمولية المنطلقة من والمعبرة عن منظومة فكرية موحدة من المفاهيم والأفكار و لهذا المفكر أو ذاك للدلالة على تجربة شخصية فردية ، وخبرة ذاتية خاصة ، ومعاناة فكرية وجدانية تؤسس على وتنطلق من (الفلسفة) تقتفى أثرها وتكشف عن تأثيرها على الفكر العربي المعاصر وتأثرها بالواقع العربى المعاش .

لقد وجدت اتفاق الباحثين والدارسين للفكر العربى المعاصر ينصب على تحديده باتجاهات رئيسية ثلاثة ، هى : التراث (الأصالة) ، والحداثة (المعاصرة) و التوفيق بين التراث والحداثة (الاصالة والمعاصرة) ؛ حيث قادنى منطق التسليم بأقرارها الى وجوب تسمية مفكرى كل اتجاه من هذه الاتجاهات – قدر المستطاع – لمعرفة الأطر الفكرية والمنطلقات الفلسفية الموجودة بين هؤلاء المفكرين سواء فى هذا الاتجاه أو ذاك من حيث المنهج والمضمون .

وما يلفت الانتباه ويؤشر فى الوقت نفسه كصعوبة منذ الوهلة الاولى هو تداخل هذه الإتجاهات جميعها أو بعضها فى الرؤية الفلسفية لهذا المفكر أو ذاك تبعاً لمنطقه ومنهجه حتى ليصعب ايجاد حدود بينة ودلالات واضحة للفصل بينها . مما يعنى فى هذه الحال الابتداء أولاً بالنظرة المجزئة للرؤية الفلسفية ومعالجتها اما على أساس وحدة الموضوع والمضمون ؛ واما

على أساس وحدة المنهج والشكل وصولاً إلى النظرة الموحدة الجامعة لمفكرى الاتجاة المعين كمحصلة نهائية ثانياً .

وبموجب ما انطلقت فيه أقول : ان اعتماد وحدة الموضوع والمضمون فى تقارب الرؤى الفلسفية للمفكرين العرب يحملني على وضع طيب تيزيني و حسن حنفى ومطاع صفدى وعلى حرب فى الاتجاه التراثى للفكر العربى المعاصر وفق النظرة الموحدة لاهتماماتهم جميعاً بالتراث، سواء ببعده العربى – الاسلامى أو ببعده الفلسفى – التاريخى ، ولاعتبارهم إياه قضية تستحق النظر والبحث والتأويل .

ولكن اعتماد وحدة المنهج والشكل يحملنى على وضع هؤلاء جميعاً ضمن الاتجاه التوفيقى بين التراث والحداثة ولكي أثبت وجهة نظرى أقول : يقيم الدكتور تزينى اتجاهه التوفيقى وفق المنهج المادى الجدلى التاريخى فى قراءة وتأويل التراث العربى الاسلامى ليحدد منهجه الخاص به وهو المنهج الماركسى – الاسلامى مضمون رؤيته الفلسفية . (٦) فى حين تقود وحدة المنهج الدكتور حسن حنفى نحو الاتجاه التوفيقى بين التراث والحداثة فى قراءته وتأويله للتراث العربى الاسلامى نحو المنهج الفينومينولوجى (الظاهرياتى الوصفى) ليحدد منهجه الخاص به وهو المنهج الفلسفى – الاسلامى مضمون رؤيته الفلسفية(٧) بينما يؤدى التوفيق بين التراث والحداثة بكل من مطاع صفدى وعلى حرب الى منهج عربي – إسلامي فى قراءة وتأويل التراث العربي الإسلامي, وفق منهج جينولوجى (تكوينى) وهو منهج الرؤية الفلسفية لصفدى(٨)، ووفق المنهج التأويلى (الاستنطاقى) وهو منهج الرؤية الفلسفية لحرب(٩)

وبموجب ذلك حددت التيارات المتضمنة فى هذا الاتجاه ، المؤشرة له والدالة عليه معاً بـ: التيار القومى والتيار الفلسفى والتيار العلمى . حيث يتضمن التيار القومى على الرؤى الفلسفية لساطع الحصرى (١٠) وزكى الارسوزى (١١) ، و انطوان سعادة (١٢) . بينما يتضمن التيار الفلسفى على الرؤى الفلسفية لتوفيق الطويل فى (المثالية المعدلة) وزكى نجيب محمود فى (الوضعية المنطقية) وزكريا ابراهيم فى (الوجودية المؤمنة) ، ومحمد عابد الجابرى فى

(البنيوية) ومحمد عزيز الحبابى فى (الشخصانية) حين يتضمن التيار العلمى الرؤى الفلسفية لشبلى شميل فى (المذهب الطبى) واسماعيل مظهر فى (مذهب التطور) ويوسف مراد فى (المنهج التكاملى – البايولوجى النفسى الاجتماعى). وعلى صعيد الاتجاه التوفيقى بين (التراث والحداثة الاصالة والمعاصرة) فى فكرنا الفلسفى العربى المعاصر ، وبناء على ما عرضت من اتجاهات أشرت عبرها مواضع التداخل المتحققة فيما بينهما سواء فى المنطق أو الموضوع أو فى المنهج أو فى الهدف النهائى ، حيث تدل بشكل لالبس فيه على ما يتمتع به هذا الاتجاه من مرونة تمكنه من ضم عدد من الرؤى الفلسفية رغم ما بينها من فروقات فى المحصلة النهائية؛ حتى يمكن القول : بأن هذا المفكر أو ذاك أما أن ينطلق فى رؤيته الفلسفية من نظرة توفيقية وهو ما يتبين لى بكل وضوح لدى طيب تيزينى وحسن حنفى ومطاع صفدى وعلى حرب وشارل ملك[١٣] وحسين مروة [١٤] ، واما أن ينتهى فى رؤية الفلسفية الى النظرة التوفيقية وهو ما يتبين لى بكل وضوح لدى رينيه حبشى [١٥] ، وزكى نجيب محمود ومحمد عزيز الحبابى ومحمد عابد الجابرى . وتجدر الاشارة الى طرح بعض الباحثين لوجهات نظراً فى تصنيف الرؤى الفلسفية لمفكرينا المعاصرين تعتمد التقسيم الثنائى بشكل خاص، القائم على نظرة زمانية تارة ، وتارة على النظرة الى تأريخ الفلسفة .

واما التقسيم الثنائى لفكرنا العربى المعاصر وفق النظرة الى تأريخ الفلسفة فهو مطروح من قبل ناصيف نصار فى مؤلفه (طريق الاستقلال الفلسفى) [١٦] ويضم فلسفات اتباعية تنطلق من تبنى طروحات وافكار الحضارة العربية على صعيد الفلسفة والثقافة معا بشكل عام ، وعبر التفاعل مع التراث الفلسفي العربي الإسلامي بشكل خاص وفق منطق التوفيق (المواءمة) . ويتخذ من الرواية الفلسفية للدكتور زكى نجيب محمود كنموذج واضح وصريح للفلسفة الاتباعية فى فكرنا المعاصر يتعرض له بالبحث والنقد . [١٧] وفلسفات استقلالية تبحث عن وجود الإنسان العربي ضمن تصور الوضعية الحضارية للامة العربية فى عالمنا المتغير . ويجدها مجسدة فى الرؤية الفلسفية (القومية) لانطوان سعادة [١٨] وزكى الارسوزى

الحوار الفلسفى النقدى :

والحوار الفلسفى – محور اهتمامنا هنا – ليس كغيره من الحوارات ، فهو يتمتع بخصوصية تأريخية تتأتى من الارتباط الجدلى بين الحوار والمتحقق ، بتوظيف الحوار فى التعبير عن الفكر الفلسفى أو بصياغة الفكر الفلسفى من خلال الحوار . وهو ما يتضح بأعمق معنى وباتم صورة لدى افلاطون فى مؤلفاته وهى عبارة عن حوارات أو محاورات وعليه تم التعبير عن جدلية الحوار والفلسفة فى الفكر المعاصر بصيغة (الحوار الفلسفى) تارة ، وتارة بصيغة (فلسفة الحوار) . والحوار الفلسفى يؤسس على وينطلق من محاور عدة تم التعبير عنها بألفاظ مفردة تؤشر معناه ودلالته فى الوقت نفسه . وتتمثل بالآتى : طرح الفكرة لتحقيق التناغم، مجاوبة الفكرة لتحقيق التفاعل ، مراجعة الفكرة لتحقيق النتائج مع الأخذ بالاعتبار تباين المفكرين المتحاورين فى الرؤى الفلسفية (تجاربهم الذاتية) وفى أساليبهم التعبيرية ، وفى زوايا معالجتهم الفكرية . وصولاً الى تحديد نقاط الاختلاف والافتراق ، و إيضاح معالم الالتقاء والاتفاق فيما بينهم ، سواء فى المفاهيم والأفكار أو فى المنهج والمضمون أو فى التجربة والاتجاه كنتيجة منطقية حتمية .

ويشترط فى الحوار الفلسفي باعتباره حواراً عقليا فكريا منتجاً العقل المنفتح المجانب للحكم المسبق ، واللغة الواضحة (تحديد معانى المصطلحات بدقة) المجانبة للغموض والإبهام، وجدوى الطرح الفكرى ، وحرية التعبير الفلسفى ، بالاضافة الى ما يتضمنه من نظرة شمولية وما يؤشره من دلالة مستقبلية.

وكمحصلة نهائية فان جدوى الحوار الفلسفى فى فكرنا العربى المعاصر والهدف الاساسى فيه يؤشر عبر ما يحقق من تعميق لا بداعنا الفكرى ، ومن تأكيد هويتنا القومية ،

ومن تعزيز لوجودنا التاريخي ، ومن معالجة لهموم انساننا العربي ، ومن تحليل لواقعنا المعاش ، ومن كشف لتحديات امتنا المصيرية ، ومن توقع لمستقبلنا الحضاري ، كوجود وهوية، وكذات وانتماء فى عالم متغير تمكنت منه ثورة الاتصال (الاتصالات) على صعيد الانفتاح والتفاعل الحضارى بين الامم والشعوب حتى صارت ثورة غزو فكرى مهدت لسلب الهوية (الوجود المتفرد للامة والمجتمع والافراد) (الذات المستقلة) . هذا من جانب ؛ ومن جانب آخر ، فان مفكرينا المعاصرين وجدوا فى النقد إغناء لحوارهم الفلسفي ، عبر ما يتميز من تحليل وتركيب للمفاهيم والأفكار ، وما يتضمن من تبديل وتعديل للآراء والطروحات

وبموجب ذلك فان الحوار الفلسفى فى فكرنا المعاصر يأخذ مساره الجديد نحو النقد . وتأسيساً وتعميقاً حتما تم التعبير عنه بصيغة (الحوار النقدى) كدلالة – لا لبس فيها – على الحوار الفلسفى حصراً وتحديداً. وبموجب ذلك أيضاً اتجه المفكرون فى مؤلفاتهم والباحثون فى بحوثهم ومقالاتهم صوب الدراسات النقدية سواء على صعيد المشكلة الفلسفية أو على صعيد المنهج الفلسفى بشكل خاص، أو على صعيد الواقع والفكر بشكل عام .

رؤى فلسفية مستقبلية ، نماذج مختارة

بعد ما اطلعت على ما تيسير لى من قراءات فى فكرنا الفلسفى العربى المعاصر سواء ما تعلق منها بالافكار أو ما تعلق منها بالشخصيات ؛ وجدت ان الطروحات الفكرية لقسطنطين زريق (سورية) والدكتور ناصيف نصار (لبنان) عبر الروية الفلسفية لكل منهما مثار جدل ونقاش ومدعاة حوار ونقد ، فأتجهت بالدرس والبحث نحو الاهتمام بتوجههما الفلسفى وابداعهما الفكرى ، وجعلت منهما نموذجين مختارين لفكرنا المعاصر محور هذه الدراسة.

ولذلك وددت تأشير موقعهما فى الفكر الفلسفي العربي المعاصر ، وتعزيز روايتهما الفلسفية بالبحث التاريخي المتخصص وبالطرح الفكري الموضوعي ، وبالنقد الهادف الصحيح المجانب للتعثر والزلل بهذا القدر أو ذاك ، فاينما استطعت بيان رأيى فى هذه الفكرة أو ذاك

الموضوع فعلت ذلك ، وأينما وجدت ضرورة لنقد هذا الموضوع أو تلك الفكرة فعلت ذلك أيضاً ، دونما محاولة لعزل آرائى وافكارى النقدية عن مضمون رؤيتهما الفلسفية .

أولاً : الرؤية الفلسفية لقسطنين زريق :

يحدد قسطنطين زريق ملامح رؤيته الفلسفية المستقبلية العربية بشكل عام في مؤلفه "أى غد" . فمن هنا يبدأ ، من طرح التساؤلات وتحديد الهموم وحصر الإشكاليات. ومن ثم يحاول توضيح وترسيخ ، تعميق وتدقيق ، ارساء واغناء لهذه الملامح عبر مؤلفات عدة وبشكل خاص في مؤلفه " نحن والمستقبل " . وها هنا ينتهى – بعدما أجاب عما طرح ، ووضح لما حدد ، وبين لما أشكل .

ويعد المحور القومى العربى بكل همومه وتساؤلاته واشكالياته ، وبكل مرادفاته اللغوية (القومية العربية) ، (كياننا القومى) ، (نهضتنا القومية) ، (المجتمع العربى)، (الشعب العربى) ، (الكيان العربى) ، (الامة العربية) ، (التربية العربية) ، (الثقافة العربية) ، (الوحدة القومية) [19] من جانب ، وما يترتب عنه ويتصل به من بعد مستقبلى ينشد غد الشعب العربى [20] ويتطلع نحو " المجتمع العربى الافضل" [21] والى " تكوين مجتمع عربى"[22] والى " تلمس الطريق الى مجتمع عربى أفضل"[23] كغاية اساسية وهدف حقيقى من جانب آخر ، المنطق العربى للرؤية الفلسفية لزريق.

وينطلق نحو مضمون رؤيته الفلسفية من تساؤل مفاده : أى غد ؟ بمعنى أى غد أو مستقبل نريد ؟ أى غد للشعب العربى فى نطاق البشرية ؟ وما ملامح المستقبل العربى المنشود ضمن نطاق المستقبل البشرى ؟ .

ويضع على عاتق المفكرين العرب فهم مضمونه واستجلاء كهنه ، "ومجابهة تحديه" ومن ثم بذل الجهد الفكرى للاجابة عنه . هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، فان زريق يحدد مهمة المفكر العربى عبر " تكوين ... فلسفة قومية شاملة... "تؤسس على " التفكير الفلسفى

التحليلى من ناحية ووقائع ماضينا وحاضرنا من ناحية ثانية". (٢٤) فهى اذن دعوة صريحة الى الاستقلال القومى والى تجسيد هذه العقيدة القومية " بـ " بناء دولة مستقلة " (٢٥) تارة ، وتارة الى فكر فلسفى مستقل مرتبط بالاستقلال القومى ، ناتج عنه . بمعنى دعوة الى فلسفة قومية (فلسفة عربية).

مما يدل وبشكل لا لبس فيه بان ماجابهته ومجابهة الأمة من ازمات وتحديات كان لها الدور الفاعل والمؤثر فى نفسية قسطنطين زريق فانعكست على رؤيته الفلسفية بل شكلت المعالجة للخروج من الازمة والتحدى محور تطلعه المستقبلى . وهكذا يتضح لى الارتباط بين البعد الفكرى وبين البعد الزمانى لدى زريق فهو فى " مجابهة الماضى والتطلع الى المستقبل معا". (٢٦) لا سيما وهو مفكر " يعيش فى زمان متغير متقلب كزماننا " وفى مجتمع" كمجتمعنا العربى " تؤثر " الازمات و التحولات " فيه على تكوين مستقبله ؛ فيتطلع بفكره " الى الامام . محاولا تصور الغد الاتى طامحا الى تحقيقه ، مساهماً فى صنعه .

وبموجب ما سبق وبناء على ما تزخر به حياتنا المعاصرة من تغيرات متسارعة اندفع المفكرون " الى التساؤل عن المستقبل " ، حتى قويت النزعة المستقبلية وانتشرت وتجلت واضحة عبر " الدراسات والبحوث النظرية والاتجاهات الفكرية " بشكل عام وعبر الاهتمام بالمجتمع العربي من بعدين : بعد تقني وصفى ، وبعد تقييمي توجيهي ووفق منهج " تحليل موقفنا المستقبلى : ما هو ، ومـاذا يجب أن يكون؟" لكى يتم بناء مجتمعنا العربى " القادر الفاضل " ، وانساننا العربى " المتحرر الكريم " كمحور يشكل هموم ومطالب وتساؤلات زريق المستقبلية ، وكنتيجة لا تجاهه الفكرى فى انتظامه وتكامله ، وفى انفتاحه وتطوره ، وفى تماسكه وأغتنائه . (٢٧) وهو يلزم نفسه بطروحاته ويبقى أمينا عليها ومؤديا حق هذه التبعة للامة ولحياتنا وفق نزعة تفاؤلية تفاعلية – من وجهة نظرى – مفادها ليكون لنا مستقبل، ليكون مستقبلا أفضل" (٢٨)

وعلاوة على ذلك يجد زريق من الضرورة فهم " كنه المستقبلية " والمقتضيات المؤدية اليها والدعائم القائمة عليها كسبيل للاقتناع بها كضرورة تدور حولها التساؤلات وتنالها المحاولات الفكرية بالاهتمام والبحث .[٢٩]

تؤسس المستقبلية لدى زريق على النمط العلمى باعتباره نمطاً ريادياً معاصراً عبره تنسق الرؤى ، وتتفاعل الافكار بالتبادل والمشاركة ، وعبره تتسع " الافاق ويزداد تفاعل الكفاءات والخبرات ، وتتعدى الاهتمامات المستقبلية المجالات القومية الى المجالات العالمية" وعبره يلتصق المفكر بالواقع لاهتمامه " باستقرار الاحداث والتغيرات واستطلاع المستقبل استطلاعاً علمياً " عقلياً يبنى على " التساؤل والنقد والتجربة والاستيثاق ، والقدرة على التميز بين الصواب والخطأ والفصل بين الثابت والمرجح والممكن وأضدادها...

وبموجب ذلك يكون زريق صورة توقعية لمستقبلنا القريب – " دون أن نقيد أنفسنا بحد زمنى معين "– يتناسب مع " التغير المتسارع الشامل " فى عالمنا المعاصر ، بعد ما يخضع المستقبل كمفهوم وكرؤية للبحث والعرض ليؤشر ما يتضمن المستقبل من ملامح [٣٠] ومشكلات وتحديات بشكل عام ، وليحدد ما تتضمنه العقلية المستقبلية من معانى واركان (كالعقلية والموضوعية والواقعية والعلمية والخلقية) ؛ ومن خصائص ومميزات (كالمستقبلية والتساؤل والنقد ، والشمول والتعاون ، والمرونة والتكيف والتجديد والابداع) بشكل خاص.

والصورة المستقبلية فى الرؤية الفلسفية لزريق تتجه نحو " الهوية العربية" و "الهوية القومية العربية" و "الوحدة العربية" عبر التساؤل : من نحن ؟ والتساؤل: ما هى هويتنا ؟ باعتبارها تشكل المنطق الاساسى نحو مجتمع عربى علمى فاضل قوامه : الكرامة "كرامة الانسان" والاقتدار و " القيم " وسبله ووسائله : الاصلاح وبمعنين : اصلاح الأفراد "بالدين والتربية" ، واصلاح الانظمة " بالوحدة العربية" و "بالنضال المشترك" . فما هى صورة المستقبل العربى التى يخلص اليها زريق . يرى زريق صورة مستقبلنا مرهونة بقدرتنا الذاتية لبلوغ ميادين تحررنا القومى ، فهى اذن "المعركة القومية العربية" الشاملة .. لتحرير

الإنسان العربي " و "التقوية الدفاع العربى " و " لتنمية المجتمع العربى " و " لصيانة الحق العربى " وتحقيق " التأمل العربى " و " الشعور بالانتماء العربى " ومن ثم يكون الانطلاق من التركيز القومى نحو الحضور (الانطلاق) العالمى . بمعنى " صيانة جهازنا القومى بالمفاهيم الحضارية واقامته على أسس المبادئ الانسانية "

وبموجب ذلك كله ينطلق توجهنا المستقبلى ، فهو لا يعنى تجاوز الماضى لـ " مجرد امتداد زمنى " بل يعنى تجاوز الحاضر ، تجاوزاً كيفيا ، بتغير الحاضر تغيراً جوهرياً فى الفكر (العقل) والحياة (الواقع) . فهو " انقلاب على الذات وثورة على النفس " (٣١) .

وعندئذ يصبح المستقبل خيار الامة وخيار الفرد كـ " خيار تاريخي " باعتباره " فعل ارادة نيرة وتقرير واع وتدبير حازم ... وإقدام مستمر متجدد " ما دامت الحياة الإنسانية مستمرة " هذا من جانب ؛ ومن جانب أخر ، فان " الرؤية والإدراك والتميز وتحمل المسؤلية " تحده نوع صنعنا وبالتالى ماهية مستقبلنا " (٣٢)

ثانيا : الرؤية الفلسفية لناصيف نصار :

يعد الطريق الى الاستقلال الفلسفى الفكرة المحور فى الرؤية الفلسفية المعاصرة للدكتور ناصيف نصار ، والهدف الحقيقى من مولفاته الفلسفية .

فهو يطرح فكرة الاستقلال الفلسفى كمهمة اساسية لفكرنا العربى المعاصر اليوم ، ويلقى على عاتق المفكرين العرب أمر تحقيقها ؛ وكاستنتاج نهائى توصل اليه بعد تحليل صلة المفكر العربى تاريخ الفلسفة على وجه الخصوص ، وبالحضارة الغربية المعاصرة على وجه العموم. ليكشف بعد ذلك عن التباين الفكرى فى الرؤى الفلسفية لمفكرينا العرب بين موقف الاتباع وبين موقف الاستقلال ، فينقد الاول مفندا له ومتجنبا إياه ، ويدعم الثانى مواصلا له ومتواصلا معه، والاستقلال الفلسفى لدى نصار هو استقلال مرتبط بالنقد ، بمعنى هو استقلال نقدى.(٣٣) ، ويمكن التعبير عنه بالصياغة التالية : (الاستقلال الفلسفى النقدى) . إنه يؤسس

على وينطلق من نقد التراث " فى اطار الثقافة العربية المعاصرة " ونقد المذاهب الفلسفية فى اطار الحضارة العربية المعاصرة ، على حد سواء ليسهم بالتالي فى تكوين .. فكر فلسفى مستقبل فى ضوء تجربة الفكر الايديولوجى الذى يشكل الوعى " النظري "للحركة القوميةالعربية" (٣٤) كضرورة حتمية وكنتيجة منطقية لالتزام المفكر العربى بقضايا الامة (العربية) المعاصرة ولمعالجة مشكلات الحياة (حياة الشعب العربى) المعاصرة وتجدر الإشارة الى الصلة التى يقيمها نصار بين الفلسفة والايديولوجية (النظرة القومية) وفق ما يفهم من نصه السابق، فهو – من وجهة نظرى – يريد لفت الانتباه صوب توجهه القومى – من جانب، وهو من جانبا أخر يريد تخصص الفكر الفلسفى وفق ذلك التوجه ، حينما يؤشره بعبارات متناثره هنا وهناك كعبارة "الفلسفة العربية" وعبارة " فكر فلسفى يكون عربيا ومعاصراً ، وعبارة "تكوين فكر فلسفى عربى جديد" .

ويرى نصار فى " مقولة الوجود التاريخى " (مقولة الفعل) ، مدخلاً حقيقياً ، وضرورة حتمية ، لـ " ابداع نظرة فلسفية " مستقلة أو " لتحقيق الاستقلال الفلسفى"(٣٥) لان "المشاركة الحقيقية فى الفلسفة" تعنى – وفق تصوره – رفض التبعية والاغتراب ، تتبنى "الاستقلال والابداع" وتقضى اعتماد " التصور الأساسي " للمرحلة التاريخية الحضارية للعالم العربى المعاصر ، المتميز " بالتفاعل الجدلى المعقد " بين الحضارتين العربية الاسلامية والغربية العقلانية". (٣٦) وإذن فإن "التفهم العميق لمشكلة الحضارة فى العالم العربى المعاصر " وفق استنتاج نصار يكشف بالضرورة عن مطلبات الانسان العربى الى فلسفة جديدة مستقلة". تسهم فى تغيير الواقع العربى من الداخل وفى الوقت نفسه تسهم فى إنضاج الذات العربية وتأكيد وجودها الإنساني ودورها الحضاري .(٣٧)

ويهمنى بعد ما تقدم تحديد معنى الاستقلال بشكل عام والاستقلال الفلسفى بشكل خاص وفق تصور نصار . فالاستقلال بشكل عام لا يعنى الانطواء على الذات ولا الانقطاع من الغير ولا الاكتفاء بالنفس ، بل يعنى " الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية" والانطلاق من

الذات ؛ بينما يعنى الاستقلال الفلسفى بشكل خاص " تقبل النظريات الفلسفية ...... بالنقد المنطقى والسوسيولوجى" ، واستيعاب عناصرها ومن ثم تحويل الصالح فيها " فى عملية ابداعية أصلية " تنطلق " من الوعى بدور الفعل الفلسفى فى الواقع الثقافى المجتمعى الممتعين فى الزمان والمكان" (٣٨)

وبعدما أوضح نصار محور رؤيته الفلسفية فى الاستقلال الفلسفى ، شرع فى التساؤل عن مهمة الفلسفة "بل عمق" فعل الفلسفة" فى ثقافتنا العربية ، فى سبيل الارتفاع بمستوى "الثقافة العربية الى مستوى العقل الفلسفى" و هو فعل بارز فى مجال " الفكر الايديولوجى العربى " على وجه الخصوص باعتباره بحث مشكلات " هى فى صميم الفكر الفلسفى" وبالتالي وبنظرة معكوسة فان " المضمون الفلسفى " فى الثقافة العربية المعاصرة يتضح باحسن صورة وباعمق تعبير فى الفكر الايديولوجى العربى . مما يدل بشكل لا لبس فيه على "علاقة التداخل الجدلي" بين الفكرين الايديولوجى والفلسفى ومما يؤشر بشكل لا لبس فيه أيضا على مرحلة الانتقال "من الايديولوجية الى الفلسفة ، فى اطار الوضعية التاريخية الحضارية الخاصة" بامتنا العربية . (٣٩) لأهمية كل ذلك فى " قضية الاستقلال الفلسفى".

أستنتج مما تقدم بان نصار أوضح الطريق " الى تحرير الوعى الفلسفى فينا " عبر تأسيسه بموجب الحياة العربية فى وجودها الاجتماعى وفى حضورها التاريخى العميق كخصوصية نحياها "دون غيرنا" من شعوب العالم تارة ، وتارة "مع غيرنا من شعوب العالم". وكأنه يريد توجيه الفلسفة العربية (الفكر الفلسفى العربى) من الاهتمام بالاشكاليات الفكرية النظرية البحتة ذات الصلة بتاريخ الفلسفة ومدارسه ومذاهبه وتياراته قديمها ومعاصرها ، الى الاهتمام بالهموم والتساؤلات الفكرية المتصلة بإشكاليات الواقع العربى ذات الصلة بوجود الإنسان العربي وبحضوره التاريخي (الحضاري) فى مرحلتنا الحاضرة ، وضمن عالمنا المتغير ، ليصل بالتالي الى تأسيس " حركة فلسفية حقيقية ومستقلة " تنبع من "إشكالية الاستقلال الفلسفي" وفى الوقت نفسه تمتد من هذه الإشكالية محوراً للبحث

والنقد ومصداقية التحقق.[40] عبر مناقشة مضمونها الفكرى القائم على والمنطلق من النظر فى حقيقة الوجود الإنساني من حيث هو وجود تاريخي[41] ، وهى فى الوقت نفسه غاية الفكر الفلسفي عموماً ويترك نصار للمفكر العربى اختيار " الشكل والاسلوب اللذين يراهما مناسبين" فى دفاعه عن ونقده لهذه الاشكالية والحكم عليها سلباً أو ايجاباً . يبدو لى بان نصار هنا ينطلق من الخاص (الفلسفة) بعدما حدد وصفه ومعالمه وبين مضمونه وتوجهه نحو العالم (الحضارة). فهو ينظر "الى الفلسفة من وجهة حضارية" وينظر "الى الحضارة من وجهة فلسفية"[42] ليعكس خصوصية "التاريخية الحضارية الراهنة " للامة بشكل عام ، وللمفكر العربى بشكل خاص فى عالمنا المعاصر ، فهى " ليست وضعية تفوق تاريخى حضارى ، وليست وضعية متمتعة بالتواصل الفكرى الابداعى" [43] بل هى خصومية متضمنة لـ " جدلية التناقض والتوفيق".[44] وعليه فان ما يهدف الى تحقيقه وفق وضعية المفكر العربى التاريخية الحضارية الراهنة هذه ، هو : "اكتمال الشخصية الحضارية " العربية فى سبيل "المشاركة الفعالة فى مسيرة الحضارة الانسانية". [45]

وبموجب ما تقدم كله يعيد نصار "صياغة مفهوم الاستقلال " بشكل عام والاستقلال الفلسفي بشكل خاص ؛ فالاستقلال يتميز سلبيا برفض التبعية والخضوع والأتكالية ، ويتميز إيجابيا بالحرية والسيادة والمسؤولية".[46] وهو الاستقلال الحقيقى فى معناه وهو فى مضمونه " موقف وحركة ، موقف تجاه الغير ، وحركة بين الذات والغير" فهو تعبير عن جدلية الذاتية (الانا) (النحن) والغيرية (الآخر) (الغير) . جدلية التفاعل (المشاركة) والابداع (الاستقلال) . بينما معنى الاستقلال الفلسفى يتم عبر تحديد الغير (تاريخ الفكر الفلسفى) وفق مبدأ التفاعل معه ، وعبر تحديد الشروط الضرورية لاستقلالنا " الفلسفي فى وضعيتنا التاريخية الحضارية الخاصة". وتتحدد هذه الشروط من وجهه نظر نصار ، بـ : رفض الانتماء للمذاهب الفلسفية مهما بلغت من منزلة فى تاريخ الفكر العالمى ، باعتبارها لم تنشأ من صميم الوضعية التاريخية الحضارية العربية. تعيين المشكلات الفلسفية الرئيسية فى الوضعية

التاريخية الحضارية العربية ليستطيع الوعى الفلسفى مواجهتها ومعالجتها . دون التقيد بمذهب فلسفي محدد ولا بمنهج فلسفي معين ، بل وفق منطق الإبداع الباحث عن الفكرة الجديدة ، والنظرة الجديدة ، والنسق الجديد ونقد الحلول السابقة والجاهزة . (٤٧) وبموجب هذه الفكرة يتحدد الشرط الثالث المحقق لاستقلالنا الفلسفى الا وهو شرط النقد سواء أكان نقداً منطقيا أم فلسفيا أم تاريخياً حضارياً باعتباره مكملاً لشرط الابداع الفلسفى . ولان النقد والإبداع على وجه الخصوص لهما الأهمية البالغة فى جدلية الاستقلال الفلسفي لدى نصار .

وبجانب ذلك يثبت نصار دلالتين على " المعاناة الفلسفية للتحرر الإنساني فى شكل التحرر القومي " للامة العربية ، هما : دلالة مشكلة الوجود التاريخي كمشكلة فلسفية رئيسية مطروحة فى الحركة التاريخية الشاملة للشعب العربى ؛ ودلالة " مضمون الفكر القومى " فى بحثه " عن فلسفة حياة جديدة ، عن نظرة جديدة الى الانسان والعالم " باعتباره البعد الحقيقى لحركة النهضة العربية ولجدلية الاستقلال الفلسفي . (٤٨) وعبر تحقيق ذلك كله يكون المجال مفتوحاً أمامنا كمفكرين " لنزع الاغتراب عن الوعى الفلسفى فينا " و " لكى نقوم بتجربة الإبداع الفلسفي " . (٤٩) وهو ما يثبته د. نصار كاستنتاج نهائى .

و نصار بعد ذلك كله لايدعى تقديم مذهب فلسفى معين ، كما يقول ، ولكنه يدعى وضع الطريق المؤدية الى تكوين فكر فلسفي عربي جديد "بعد شرح تصوره لفعل التفلسف"، بالإضافة الى تأكيده على ما يحتاج تصوره ذاك " الى مزيد من التحقق والتدقيق " وهما لا يتحققان إلا من خلال " المناقشة والممارسة " (٥٠) فهى إذن دعوة صريحة لحوار فلسفى نقدى مفتوح .

الهوامش

---

(١) أسعد على ، الثقة بالتراث والمستقبل،ط١ ، دار السوال للطباعة والنشر، دمشق ١٩٧٩، ص١٥وص٢٨وص٣٣

(٢) د. خليل أحمد خليل ، مستقبل الفلسفة العربية ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨١

[٣] انظر : قسطنطين زريق ، أى غد – دراسات لبعض بواعث منهضتنا المرجوة ، ط١ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٧ .

[٤] قسطنطين زريق ، نحت والمستقبل ، ط١ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٧ .

[٥] قسطنطين زريق ، مطالب المستقبل العربى – هموم وتساؤلات ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٣ .

[٦] لغرض الاطلاع على تفصيلات الرؤية الفلسفية لتزيني على صعيد وحدة الموضوع (التراث) تارة ، وتارة على صعيد وحدة المنهج (التوفيق) . انظر : د. طيب تيزيني ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط ، دار دمشق ، دمشق ١٩٧١ ؛ ومن التراث الى الثورة –، ط٢، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٨ ؛ وفيما بين الفلسفة والتراث (ضمن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة) ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٨

[٧] د. حسن حنفى ، التراث والتجديد ، ط١ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١ ؛ ودراسات اسلامية ؛ ط١ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢ ، والفلسفة والتراث ، (ضمن كتاب الفلسفة العربية المعاصرة) ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٥ ؛ وموقفنا الحضارى ، (ضمن كتاب الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر) ، ط١ مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٥.

[٨] مطاع صفدى ، المشروع الثقافى العربى بين المشاكلة والمثاقفة بمجلة الفكر العربى المعاصر ، العدد ٨-٩، ١٩٨١، واستراتيجية التسمية فى نظام الأنظمة المعرفية ، ط ١ ، مركز الانماء القومى بيروت ١٩٨٦ ؛ ومن تأويل القراءة الى تعين التأويل ، الفكر العربى المعاصر ، العدد ٥٤ – ٥٥ ، ١٩٨٨ ؛ ومدخل (علم) مواقعية التراث ، مجلة الفكر العربى المعاصر ، العدد ٦٨ – ٦٩ ، ١٩٨٩ .

[٩] على حرب ، التأويل والحقيقة ، ط١ ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٥ ؛ وقراءة ما لم يقرأ ، مجلة الفكر العربى المعاصر ، العدد . ٦ – ٦١ ، ١٩٨٩ .

[١٠] ساطع الحصرى ، العروبة بين دعاتها ومعارضيها ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٢ ؛ وحول الوحدة الثقافية العربية ، دار العلم ، بيروت ١٩٥٩ ؛ وفى اللغة والادب وعلاقتهما بالقومية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٥ .

[١١] د. زكى الارسوزى ، المؤلفات الكاملة ، (الاول – الكتابات اللغوية ، ١٩٧٢) الثانى – الكتابات الفلسفية ، ١٩٧٣الثالث والرابع – الكتابات السياسية ، دمشق ١٩٧٤)

[١٢] انطوان سعادة ، المحاضرات العشر ، ط٥ ، بيروت ١٩٥٩ ؛ والصراع الفكرى فى الادب السورى ، فى الاثار الكاملة ، ج١ ، (الادب) ، بيروت . ١٩٦٠ ؛ ونشوء الامم ؛ ط١ ١٩٧١ ؛ وشروح فى العقيدة ، ط١٩٥٨ ؛ والاسلام فى رسالتيه ، ط٣ ، بيروت ١٩٥٨ .

[١٣] شارل مالك ، الأثار العربية الكاملة ، دار النهار ، بيروت ١٩٧٧.

[١٤] للاطلاع على تفصيلات الرؤية الفلسفية لحسين مروة وتبنيه للنزعة المادية فى نظرته التوفيقية . انظر : خليل ، مستقبل الفلسفة العربية ، ص١٠٤ – ١٠٩ .

[١٥] وحاول فى رؤيته الفلسفية التوفيق بين الفلسفة الشخصانية وبين المسيحية وضعها باللغة الفرنسية ، وله باللغة العربية . حضارتنا على المفتراق ، منشورات الندوة اللبنانية ، بيروت ١٩٦٠، أنظر: جميل صليبا الفكر الفلسفى فى مائة عام، بيروت ١٩٦٢.

[١٦] د. ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفى ، ط١ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٥ .

[١٧] ايضا ، ص٢٠ و ٢٣-٢٤ ؛ وتجدر الإشارة الى تعرض نصار للرؤية الفلسفية لزكى نجيب محمود بالبحث والنقد ، في الفيلسوف وتأريخ الفلسفة ، ومن الاتباع الى موقف الاستقلال ، ص٥-١٠ – ٢٩ و ٣٢-٣٥ .

[١٨] تناول د. نصار للرؤية الفلسفية لانطوان سعادة فى الفصل الرابع (ص٩٥ – ١٧٧)طريق الاستقلال الفلسفى

[١٩] زريق ، أى غد ، ص٣و٦و٧و٢٥و٦٧و١٠٧و١٢٣و١٦١ .

[٢٠] ايضا ، ص٣.

[٢١] ايضا ، ص١٨٨.

[٢٢] أنظر ص ١٦٣

[٢٣] ايضا ، ص١٧٦ ؛ وللاطلاع على رؤية زريق للمجتمع التقدمى بشكل عام وللمجتمع العربى بشكل خاص انظر ص٤١-٦٨.

[٢٤] ايضا ، ص٢٠.

[٢٥] ايضا ، ص٢٠ ؛ وللاطلاع على الابعاد التنظيمية المرتبطة بالوجود القومى بشكل خاص ، والابعاد الثقافية و التربوية للدولة المستقلة (للمجتمع العربى الافضل) المستقبلية بشكل عام . انظر (نحن والتنظيم)، ص٦٩-٩٣؛ و التربية فى المجتمع العربى ، ص٩٥-١٢٥ ؛ و (نحو ثقافة عربية افضل) ، ص١٥٩-١٨٧

[٢٦] زريق ، نحن والمستقبل ، ص١١

[٢٧] ايضا ، ص١٢ و ١٣.

[٢٨] ايضا ، ص١٤.

[٢٩] ايضا ، ص٦١.

[٣٠] ايضا ، ص١١٤ وص١٠٥-١٣٦.

[٣١] ايضا ، ص٤١٢.

[٣٢] ايضا ، ص٤٢٠.

[٣٣] انظر ؛ نصار ، المصدر السابق ، ص٧.

[٣٤] ايضا ، ص١٠.

(٣٥) ايضا ، ص١٢ و١٣.

(٣٦) ايضا ، ص٣١.

(٣٧) ايضا ، ص٣٦.

(٣٨) نصار ، المصدر السابق ، ص٣٦.

(٣٩) ايضا ، ص٤٩ ؛ ولغرض الاطلاع على تفصيلات موقف د. نصار من مفهوم الايديولوجية بشكل خاص انظر: ايضا ، ص٥١-٦٤ ؛ وموقفه من صلة التداخل الجدلى تارة ، والتباين الفكرى تارة آخرى بين الايديولوجية والفلسفة. انظر الفلسفة فى معركة الايديولوجية ، ط١ ، دار الطليعة ،١٩٨٠ .

(٤٠) ايضا ، ص٢٥٥ و ٢٥٦.

(٤١) ايضا ، ص٤٢.

(٤٢) أيضا ص ٢٦٨

(٤٣) ايضا ، ص٢٧٠.

(٤٤) ايضا ، ص٢٧٠ ؛ ويورد د. نصار ابعاد هذه الجدلية فى ص٢٧٣ - ٢٧٤.

(٤٥) ايضا ، ص٢٧٢ .

(٤٦) ايضا ، ص٢٧٤.

(٤٧) ايضا ، ص٢٨٠.

(٤٨) ايضا ، ص٢٨٧.

(٤٩) ايضا ، ص٢٨٩.

(٥٠) ايضا ، ص١١.

مفهوم الحرية عند ناصيف نصار وعبدالله العروي

عبد السلام محمد طويل(*)

مقدمة

رغم التراكم النسبي الذي تحقق في حقل الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة ، حول الحرية وما يتصل بها من قضايا ومفاهيم كالليبرالية والديمقراطية ، والتعددية ، والاختلاف ، والعقلانية .. وغيرها إلا أن الملاحظ أن جل الدراسات العربية المنتجة حول مفهوم الحرية تظل مفتقرة إلى العمق النظري والغنى المعرفي والتماسك المنهجي المطلوب .. ولذلك غالبا ما جرى التعامل معها تارة كشعار مفارق وغير مطابق وأخرى كماهية مجردة منبتة الصلة عن سياقها التاريخي وشروطها الثقافية ، وثالثة كأيديولوجيا للتعبئة والتحريض ..

غير أن هذه القاعدة العامة ، على سلبيتها ، تؤكد وجود استثناءات معرفية نوعية تتسم بقدر كبير من الرصانة والموضوعية والجدة .. وفي صدارة هذه الاستثناءات تندرج اجتهادات كل من المفكرين العربيين الكبيرين ناصيف نصار وعبد الله العروي ؛ الأول في دراسته الصادرة حديثا في طبعتها الأولى عن دار الطليعة في نهاية ٢٠٠٣ ، بعنوان "باب الحرية : انبثاق الوجود بالفعل" والثاني في كتابه الصادر مبكرا في طبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي سنة ١٩٨١ والموسوم بـ "مفهوم الحرية" في إطار سلسلة كتبه حول مفاهيم: "الدولة" ، و"الإيديولوجيا" و "التاريخ" و "العقل" ..

(*) كاتب و باحث مغربي

والواقع أن لهذا الاختيار في البحث دوافع أهمها ، إلى جانب المستوى العلمي المتميز للدراستين ، الطابع التأسيسي والمرجعي التأصيلي لدراسة العروي في حقل الفكر العربي المعاصر ، والطابع الفلسفي الإستشرافي لدراسة نصار . وما ترتب عن ذلك من تكامل معرفي للأطروحتين من حيث منهجية المقاربة ومجال التغطية والخلفية الإبستيمولوجية فجاءت دراسة عبد الله العروي متميزة من حيث التأصيل المعرفي والتحليل النقدي والتماسك والعمق النظري ، بحيث غطت قضايا تأسيسية على درجة كبيرة من الأهمية ، بحكم موقعها في تاريخ الفكر العربي المعاصر ، من قبيل : "طوبى الحرية في المجتمع الإسلامي التقليدي" و"الدعوة إلى الحرية في عهد التنظيمات" ، و "الحرية الليبرالية في السياقين الغربي والعربي الإسلامي" ، ثم "نظرية الحرية" وأخيرا اجتماعيات الحرية ..

فرغم الخلفية التاريخية للعروي وانشغاله بعملية التأصيل النقدي إلا أن مقاربته ظلت شديدة الارتباط باللحظة المعاصرة وشديدة الانفتاح على المستقبل ، فبعد أن يحدد المراحل التكوينية لليبرالية على سبيل المثال ، في مرحلة التكوين التي شكلت مظهرا من مظاهر الفلسفة الغربية المتمحورة على مفهوم الفرد ومفهوم الذات. ومرحلة التبلور التي مثلت البنية التي أفرزت علمان حديثان مهمان هما : علم الاقتصاد وعلم السياسة . ومرحلة الاستقلال . ثم مرحلة التقوقع حيث غدت الليبرالية تستشعر أنها محاطة بالأخطار وأن تحقيقها أضحى صعب المنال إن لم يعد مستحيلاً بالنظر إلى ما تقتضيه من مسبقات غير متوفرة لدى البشر في الغالب .. بعد أن يحدد العروي هذه المراحل يؤكد "أن الليبرالية قد تعرف في المستقبل تطورات أخرى غير ما ذكرنا"(ص ٤٠) وهو بهذا يجعل أفق مقاربته مشرعا على المستقبل في نسبية معرفية تاريخية لافتة .

أما جدة وأصالة دراسة ناصيف نصار فتكمن أساسا في عمقها الفلسفي المنطقي وربطها مبحث الحرية بأحدث التحولات الكونية كالعولمة ، ونهاية التاريخ .. كذا إنفتاحها على

الواقع التاريخي .. من خلال ربطها بما ينعته نصار بالنهضة العربيــة الثانيـة إلـى جـانب نحتـه لمفاهيم خاصة كمفهوم "حضار الحرية" .

لقد أوضح ناصيف نصار أن المجتمعات العربيـة بحاجـة إلـى نهضـة ثانيـة ، وكيـف إن مفهوم النهضة يستوعب ثنائية التراث والمعاصرة ويتجاوزها جدليا ، وكيف أن هـذه النهضـة الثانية تتوقف على التعامل الخلاق مع العولمة ، وهو التعامل الـذي يعيد طرح قضيـة الحريـة على المجتمعات العربية ، كما أبرز أن الليبراليـة باعتبارهـا نظامـا اجتماعيـا قائمـا علـى مبـدأ الحرية الفردية لا تنحصر في الأنماط التي جسدتها التجربة الغربية الأمر الـذي يقتضـي إعـادة بناء الليبرالية بناء على مبادئ أساسية محددة ، كمـا سلط الضوء علـى دواعـي الخـوف مـن الحرية وعالج جملة من الدفوع الإعتراضية على الليبرالية .

بعد ذلك وقف على مغـزى عظمـة الحريـة ، وكذلـك علـى استحالة استيعاب مكتسبات الليبرالية استيعابا صحيحا ومنتجـا مـن دون إنخـراط في حضـارة الحريـة . كمـا كشـف أوجـه التباين والاختلاف بين مبدأي الحرية والتسامح مشددا على أولوية المبدأ الأول على الثاني .

وبعد أن وقف على دلالة مبدأ الحرية وكيف أنـه يشتمل علـى كـل مـن حريتـي التفكير والرغبة ، وأوضح أن هذا المبدأ عادة ما يحفز على تحقيـق المصلحـة الخاصـة ، عـاد لتحديد ماهية المصلحة العامة وكيفية مقاربة المجتمع الليبرالي لها ليستخلص أن الحرية شرط أصلي للفعل وليست غاية لذاتها . وهو ما ينسجم مع اعتباره المسئولية بمثابة الوجه الاخر للحرية.

بعد التحديد الفلسفي البنيوي والتحديد التاريخي المقارن لمفهوم الحرية ترتفـع وتـيرة النقد مـن خـلال المناقشـة النقديـة للتصـور الليبرالي لكـل مـن ريتشـارد رورتـي وفرانسـيس فوكوياما ، وتحديـدا مقولتـه حـول نهايـة التـاريخ وكـذا مـن خـلال كشـف نـاصيف نصـار عن مفارقات الحرية وأمراضها، وتأكيده أن رفض الليبرالية المتوحشة يستوجب تعميـق التضـامن وتوسيعه بالنظر إلى كونه شعورا وواجبا أخلاقيا .

طبعا سوف يتعذر في الحيز الزمني المتاح الإحاطـة النقديـة الشـاملة لكل مـا جـاء فـي الكتابين موضوع القراءة ، ولذلك سوف نتخفف من جل الإجتـهادات والاراء المقارنـة لنحتفظ بما تبقى من تصورات واجتهادات ذاتية للباحثين تتصل أساسا بمفهوميهما للحرية والليبرالية.

ينطلـق نصـار مـن التـأكيد علـى أن الحريـة تشـكل موضـوع تفكير متجدد تبعـا لتجـدد الشروط التاريخية والمعرفية والميتافيزيقية . وأن العولمة تفيد "أن كونية الحرية في عصرنا لـم تعد موضـوع تفكير خـاص ببعض الفئـات الاجتماعيـة وببعض المجتمعـات بـل أصبحـت موضوع تفكير في الحياة العملية لكافة شعوب المعمورة" وأن الطبيعة الكونية لسؤال الحريـة تنفي أن يكون سؤالا أمريكيا باختصاص وامتياز .

مع التحفظ على عملية المماهاة والمطابقة التامة التي يقيمها ناصيف نصار هنـا بين الحرية والديمقراطية ، وتحديدا الديمقراطية الليبرالية على النمط الأمريكي حيث يعتـبر أن أمريكا كدولة عظمى تمارس ضغوطا كبيرة في سبيل نشر نموذجها وتعميمه فـي جميـع أنحـاء المعمورة أو من أجل تغطية سياسـتها الاسـتعمارية ببعض شـعاراته" وهـو مـا يعتـبر مدعـاة للإشتغال بالحرية والتفكير فيها . إلى جانب الأزمة الحضارية الشاملة التي تعيشها المجتمعـات العربية وتستدعي النضال في سبيلها لكسر حالة الركود السياسي والاجتماعي التي تعيشها .

بعد أن يحدد نصار الدواعي الكـبرى للتفكـير والاهتمـام بالحريـة يحـدد موضـوع كتابـه معتبرا أنه "يدور على الحرية كـأصل ، لا علـى الحريـة كفـروع" مـع العلـم أن "العلاقـة بيـن الحرية وفروعها ليسـت مـن الأصـل إلـى الفـروع فحسـب ، بـل وهـي أيضـا مـن الفـروع إلـى الأصل" ولذا يخبرنا نصار مسبقا أننا سوف لن نجد فيه بحثا خاصا عن الحريـة السياسـية ولا عن الحرية الاقتصادية ولا عن الحرية الاعتقاديـة ، ولا عن غيرهـا مـن الحريـات الميدانيـة . معتبرا أن البحث في الحرية بحسب خصوصيات ميـادين النشـاط ليس لـه حـق الأولويـة علـى الرغم من أهميته . مع التحفظ مرة أخـرى ، على الطبيعـة الموضوعيـة العامـة التـي يضفيـها نصار على منطق أولوياته بشأن تناوله لقضية الحرية ، الذي لا يعدو كونه منطقـا ذاتيا يمكـن

الاعتراض عليه بقوة لأنه لا يحوز على أية أفضلية معطاة مسبقا من حيث القيمة والجدوى خاصة إذا نظرنا إلى الموضوع من حيث ضرورات التراكم والاجتهادات التاريخية الفعلية وهو ما نجد دعوة صريحة له في استنتاجات دراسة عبد الله العروي" مفهوم الحرية " الذي لا يجد تناقضا بين ضرورة النظرة المركبة والشاملة للحرية من منطلق أن أية "نظرة أحادية للحرية تضعف حضوض تحقيقها وتسهل النقد على أعدائها الصرحاء أو المقنعين وبين ضرورة دراسة الحرية انطلاقا من مجموعة من المؤشرات المنفصلة إجرائيا كمؤشر النمو الاقتصادي ، ومؤشر تقدم علم الاقتصاد ، ثم مؤشر إستيعاب نتائج العلوم الاجتماعية الحديثة ومؤشر انتشار نمط الفكر العلمي في المجتمع ، وأخيرا مؤشر المشاركة الفردية في الإختيارات السياسية ، فضلا عن مؤشر توطين علم السياسية الذي يعد ازدهاره أو ضموره في البلاد العربية ، مثلا ، مؤشرا مهما على نضج المجتمع وبلورة شخصية الفرد و تحررها . كما أن تقدم علم الاقتصاد يدل في حد ذاته على إرادة تحررية عميقة . غير أن العروي يقر أن الاقتصاد وحده لا يضمن التحرر ، إنه يعطي فقط وسائل التحرر في ظروف سياسية وثقافية ونفسانية معينة لابد من تحقيقها . ذلك أن "علم الاقتصاد لا يكفي وحده لإنارة طريق الرقي الفعلية". وبالتالي لابد من مساعدة علوم اجتماعية أخرى.

وفي هذا الإطار لقد ميز عبد الله العروي بين ثلاثة ميادين هي الاقتصاد ، وعلم الاجتماع ، والسياسة وبحث في كل ميدان على حدة عن مستوى التحرر الذي يكون قد أحرزه الإنسان العربي المعاصر وكانت النتائج جد متواضعة .

فالعروي رغم العمق النظري والفلسفي لمقاربته ، يعلن منذ البداية أنه لا يبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان ، وإنما يبحث مفاهيم تتداولها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية . كما أنه لا يحلل تلك المفاهيم ويناقشها ليتوصل إلى صفاء الذهن ودقة العبارة فحسب وإنما لاعتقاده أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء . لهذا السبب يحرص العروي على الشروع بوصف الواقع المجتمعي منطلقا من المفاهيم أو

الشعارات لتحدد الأهداف وتنير مسار النشاط القومي ، وانطلاقا من تلك الشعارات يتوخى الوصول إلى مفاهيم معقولة خاصة من جهة ، ويلتمس من جهة ثانية حقيقة المجتمع العربي الراهن رافضا البدء بمفاهيم مسبقة يحكم بها على صحة الشعارات ، إلى جانب تخليه عن لعبة تصور خيالي يعتبره مثل أعلى يقيس عليه الشعارات ، لأنه يعتقد أن أيسر منفذ إلى روح أي مجتمع هو مجموع شعارات ذلك المجتمع شريطة التعامل مع تلك الشعارات كمادة للتحليل الفلسفي والتاريخي والاجتماعي ، وكرمز لما هو موجود ولما هو ناقص في المجتمع . إن الانطلاق من الشعارات ، يشدد العروي ، يستوجب إستيعاب المنطق الجدلي وإلا أصبحت العملية تبريرا للواقع (ص ٥) .

غير أن ناصيف نصار سرعان ما عاد ليقر بأن اختياره المنهجي يعتوره نقص ويحتاج بالتالي إلى شكل من أشكال التعويض وهو ما عبر عنه بقوله : "ولكن ، من أجل التعويض ولو جزئيا ، عن غياب النظر الميداني تقصدت أن يرتبط التحليل الفلسفي بالواقع التاريخي الحي الشامل الذي يعطي الالتزام الفلسفي ، من وجهة نظري معنى إنسانيا مباشرا" (ص٩).

غير أن هذا الاستدراك لا يزحزح أولوية المرجعية الفلسفية لدى نصار الذي يعتبر أن "الفلسفة تتقدم على غيرها من أنماط التفكير التاريخي بقدر ما تسعى للتعبير عن هذا الوعي، بكل محمولاته ومقتضياته ، بواسطتها نربط الأجزاء بالكل ، والاهتمام بالمبادئ والأسس ، وتأسيس نقد الواقع التاريخي على مبادئ إنسانية كونية" (ص ٢١) .

وفي موضع اخر يعود نصار ليؤكد أن كتابه يعد "محاولة لإعادة بناء حقل الحرية"(ص ١٠) ، غير أنه سرعان ما يستدرك معترفا أن هذا الوصف يتجاوز ما أنجزه فعلا، ذلك أن حقل الحرية مفهوم واسع يتكون من منظومتين من العناصر : المنظومة الأولى وتشمل فكرة الحرية ومبدأ الحرية ، ومذهب الحرية . أما المنظومة الثانية فتبدأ بمسلكية الحرية وتتوسع في مجتمع الحرية وتنتهي بحضارة الحرية . وبالتالي فإن ناصيف نصار لم يتناول في كتابه إلا المنظومة الأولى ، أما المنظومة الثانية فقد انحصر حضورها في خلفية

التحليل مع بروزها الطفيف من حين لآخر . وهو ما اعتبره أمرا طبيعيا ضمن منطق يتشبث بأولوية البحث في المبادئ والأصول . وفي إطار هذه الأولوية يؤكد ناصيف على أولية الحرية في الوجود الإنساني وعلى أن القيمة التي يقوم بها لا تقوم على مبدأ القطيعة الكاملة ، ولا على مفهوم البعث ولا على مفهوم الإصلاح بل على مفهوم إعادة البناء "فما أستبعده هنا - يقول نصار - إنما هو القطيعة الكاملة مع التراث الليبرالي الذي هو جزء لا يتجزأ من تراث البشرية والذي لا يمكن التفكير في الحرية ولو بصورة نقدية ، إلا بالنسبة إليه ، إن لم يكن إنطلاقا منه"(ص١٢) . وهي الحقيقة التي نجد تأكيدا لها عند عبد الله العروي .

إن إعادة بناء حقل الحرية كطموح وأفق فلسفي يستلزم إذن القطيعة الكاملة مع التراث الليبرالي من خلال "التواصل النقدي معه".(ص١٣) غير أن النقد الذي يجريه نصار على الليبرالية "لا يقطع الصلة مع مبدأ استقلالية الفرد بل مع التأويل الفرداني للعلاقة بين الفرد والمجتمع .. وبقدر ما يؤكد أولية الحرية في الوجود الإنساني الفعلي ، يعيد النظر في لامشروطيتها ، ويعمل على إزالة أسباب التنافر والتنابذ بينها وبين العقل ، وبينها وبين العدل، وبينها وبين السلطة" (ص ١٥) .

هذا عن الموضوع ، أما عن الهدف من وراء اشتغال ناصيف نصار على "تيمة" الحرية فيتمثل في سعيه لجعل القارئ العربي يتفهم أن مسار العمل للتقدم ، وبالتالي للتغلب على حالة التخبط والضعف وهدر الوقت ، هو مسار استئناف مشروع النهضة العربية التي امتدت حركتها حتى أواسط القرن الماضي ، استئنافا أكثر راديكالية وأشد تفهما لمقتضيات العقل والحداثة والمشاركة في المسار الحضاري الكوني ، وأن مفتاح العمل لما يمكن أن ينتج عن هذا الاستئناف ، وهو ما أسميه النهضة العربية الثانية ، إنما هو الحرية" . منطلقا في سبيل ذلك من "اعتبارات تاريخية راهنة ذات صلة مباشرة بالوضعية الحضارية العامة التي تحدد المعالم الرئيسية لأزمة المجتمعات العربية" (ص٩) .

ومفهوم النهضة العربية الثانية حسب نصار لا يلغي التراث ولا يتجاهل المعاصرة ، كما لا ينفي العلاقة الجدلية التي تستبقي التوتر الخلاق بينهما وإنما يستوعبها على نحو وظائفي ، ويحرر الذات الفاعلة من التبعية التي يأسرانها فيها انطلاقا من أن مفاهيم التراث والمعاصرة والحداثة والنهضة العربية الثانية تمثل عناصر لرؤية إلى التاريخ تستهدف مساعدة المجتمعات العربية على الخروج من حالة التخلف الحضاري. فهي بهذا المعنى ذات وظيفة وصفية من جهة وذات وظيفة علاجية من جهة ثانية.

تتصل الحرية اتصالا قويا بالليبرالية ، غير أن الظلال الأيديولوجية لهذه الأخيرة جعل نصار يحاول تجنبها قدر الإمكان كما جعله يحاول استبدالها بمقابل اصطلاحي عربي من منطلق حرصه الدفاع على الحرية دون ارتباط شرطي وحتمي بمذهب معين . فإذا كانت الليبرالية كايديولوجية للبرجوازية قد تمحورت حول شعار الحرية وسعت إلى تجسيد هذا الشعار في الممارسة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية والتربوية والإعلامية ، من وجهة نظر أفراد الطبقة البرجوازية ومصالحهم ، فإن الليبرالية كتفكير فلسفي تمحورت حول مبدأ الحرية بإطلاق وسعت من جهتها إلى تجاوز الأطر الإيديولوجية . ذلك أن الليبرالية ، يواصل نصار ، ليست هي التي اكتشفت الحرية في الوجود الإنساني ، كل ما هنالك أن الليبرالية أضفت على الحرية مكانة ومرتبة لم تكن لها قبل التجارب التاريخية في العصور الحديثة .

يرتبط مفهوم الحرية لدى ناصيف نصار بمفاهيم أساسية أخرى كمفهوم العقل ومفهوم العدل ، فكما يوجد ترابط وظائفي عميق بين الحرية والعقل ، يوجد ترابط وظائفي وثيق بين الحرية والعدل . وهو ترابط متعدد الأبعاد. ولذلك يعتبر نصار أنه إذا كانت الحرية من ضرورات العدل والعدل من مقتضيات الحرية ، فإن الترابط بين العدل والحرية لا يقتصر على مستوى العلاقات بين الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد ، وإنما يتعداه إلى مستوى

العلاقة بين الفرد ونفسه ، وإلى مستوى العلاقات بين الدول ، إلى مستوى العلاقات بالبيئة والكون بأسره ، هكذا يتحدد ، حسب نصار ، الأفق الجديد للتفكير في العدل من موقع الحرية .

كما يعتبر أن قضية الحرية في الوجد الاجتماعي قضية جدلية مفتوحة بين فكرة الحرية وبين ممارستها . أما الوعي بالحرية فيتمظهر ويتبلور في فكرتنا عن الحرية . التي تتمظهر وتتشكل في عقلية وفي ثقافة اجتماعية . غير أن الوعي بالحرية لا يتم في عالم الفكر المجرد ، بل في عالم التجربة الاجتماعية الحية ، أي في التاريخ . في حين أن حضارة الحرية تتشكل من ثقافة الحرية ، ومن مؤسسات الحرية ، وتتطور باستمرار عبر الأجيال ، لا بتأثير التفاعل بين نشاط الثقافة وإيقاع المؤسسات فقط ، بل بتأثير التحولات داخل الثقافة وداخل المؤسسات أيضا .

فمفهوم حضارة الحرية بهذا المعنى أوسع وأغنى من مفهوم الليبرالية باعتبارها نظاما اجتماعيا. ولذلك يرى نصار ضرورة الانخراط في حضارة الحرية لا بوصفها حضارة الغربيين ، وإنما باعتبارها "نمطا نوعيا راقيا في وجود الإنسان التاريخي وفي تقدمه الحضاري".

وإذا جاز لنا أن نكثف أكثر مفهوم نصار لمبدأ الحرية لاستخلصنا أن الحرية شرط أصلي للفعل ولوجود الإنسان كإنسان ، وأنها غاية في ذاتها ، وليست غاية لذاتها ، وأن حياة الحرية ليست حياة في اللاعقل ، بل حياة في إرادة العقل ، كما هي حياة في إرادة الخيال والمغامرة ، وأن حرية الرغبة ليست إباحية ، وإنما هي استجابة للرغبة بتوجيه من الإرادة المستنيرة بالعقل . وإلى جانب ذلك يعتبر ناصيف نصار أن مبدأ الحرية يتحقق في الحياة الاجتماعية بأشكال مختلفة من الليبرالية ، عبر النموذج أو الشكل الذي يحبذه نصار لإعادة بناء الليبرالية في الأزمنة الآتية وهو ما أسماه بالليبرالية التكافلية القائمة على التضامن الإنساني .

ومن التحديد الإيجابي للحرية يصل نصار إلى التحديد السلبي لها إنطلاقا من محورين أساسيين ؛ محور مفارقات الحرية والتي يمكن إجمالها في مفارقة فقدان الحرية بإطلاقها ، ومفارقة منع الحرية عن أعدائها ، ومفارقة الإكراه على الحرية . فبالنسبة لمفارقة فقدان الحرية يذهب نصار إلى أن الأمر يتعلق بفقدان الحرية الاجتماعية الخارجية وليس بفقدان الحرية الكيانية اللصيقة بكينونة وماهية الإنسان . أما عن مفارقة حماية الحرية من أعدائها فقد يجري توظيفها إيديولوجيا لتصفية الحساب مع الخصم السياسي أو الإيديولوجي ، وهو ما حصل إبان الثورة الفرنسية وما يحصل بأشكال مختلفة بين الفرقاء الإيديولوجيين العلمانيين والإسلاميين في مواجهة بعضيهما تحالفا مع السلطة ، وهو ما تجاهله تماما الأستاذ نصار . في حين أن مفارقة الإكراه على الحرية يمكن الرد عليها بأن الحرية تمثل نزوعا طبيعيا كيانيا بلغة العروي لدى الإنسان ، فالإنسان يتشوف دوما إلى الإنعتاق والتحرر ، وبالتالي فهو ليس بحاجة إلى إكراهه حتى يستجيب إلى نداء الحرية لأنه نداء وجودي محايث لكينونته ، فما أن يسمع الإنسان نداء الحرية حتى يستجيب .. قد يحتاج الإنسان أو المجتمع الذي اعتاد على القهر والعسف والعبودية إلى تنشئة اجتماعية وسياسية وتأهيل نفسي لاستيعاب وتمثل قيم الحرية والتحرر ، والتنشئة بطبيعتها تقوم على الإقناع وتؤتي ثمارها بفعل التراكم والتواصل ولا تقوم على الإكراه ، إلا أن يكون إكراه أو استرقاقا ناعما على حد تعبير نعوم تشومسكي ، من خلال ما يسميه ألتوسير أجهزة الدولة الإيديولوجية وخاصة المدرسة ووسائل الإعلام ..

وإلى جانب محور مفارقات الحرية هناك محور أمراض الحرية حيث أفضى التحليل التشخيصي للاضطراب والاختلال في فكرة الحرية وممارستها بنصار إلى "تحديد الاستكفاء الذاتي بالحرية مرضا جذريا ، والتزييغ (أو الزيغان) مرض لها في علاقتها مع العقل ، والتعسف مرضا لها في علاقتها مع العدل ، والتبلبل والخصوصوية مرضين لها في علاقتها مع السلطة . مع الإشارة إلى أن الخصوصوية تحيل لديه إلى حالة المجتمع الليبرالي عندما

يتزايد اهتمام أعضائـه بشئونهم الخاصـة بكيفيـة ينتـج عنـها إمـا إهمـال للشئون العامـة ، أو استباحة للمجال العام واستتباع له لمصلحة الأفراد والمؤسسات الخاصة ..

إلى هذا الحد يتضح لنا مدى الغنى المعرفي والعمـق النظـري والوعـي النقـدي المتمـيز الذي طبع مقاربة الأستاذ ناصيف نصار الذي جعلنـا نلـج معـه بـاب الحريـة بكثـير مـن التـهيب والتطلع ..

نعود من جديد إلى عبد الله العروي الـذي يقـول : "حينمـا نعـي حـق الوعـي أن تحليـل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق نكون قد قطعنا شوطا بعيدا نحو التقريب بيـن الفكر والعمل ، أو نحو الرفع من مردودية نشاطنا اليومـي ، حيث أن الكلمـات تجسم مجـالات مفهومية تشير إلى تجارب والتجارب لا تترجم إلى الواقـع الاجتمـاعي إلا إذا تـم التعبير عنـها بطرق مستساغة لدى الجميع". (ص ٧)

بهذا الطرح المنهجي يؤسـس العروي مقاربتـه لمفـهوم الحريـة متتبعا تطوره بشـكل تصاعدي من العصر الإسلامي إلى اللحظة الليبرالية الحديثـة منطلقـا مـن عقد مقارنـة عميقـة بين المفهوم الفقهي الذي ينظر إلى الحريـة باعتبارهـا اتفاقـا مـع مـا أوحـى بـه الشـرع وأقـره العقل ، فمع أن الحرية حكم شرعي إلا أنه مع ذلك إثبات لواقع مـدى قـدرة الفـرد علـى تحقيـق العقل في حياته ، وهذا التطابق أو التلازم بين الشـرع والعقـل والحريـة هـو العدل الـذي يقـوم عليه الكون .

ولذلك فإن المفاهيم التي يلجأ إليها الفقه وعلم الكلام والتي تقترب مـن مفـهوم الحريـة بدلالته الحالية تدور كلها حول الفرد وعلاقته مـع نفسـه وخالقـه وأخيـه فـي الإنسـانية ، فـهي بهذا المعنى ذات طابع قانوني وأخلاقي ، في حين أن مفهوم الحرية كما تصوره القرن التاسـع عشر يدور حول الفـرد الاجتمـاعي باعتبـاره مشـاركا فـي هيئـة إنتاجيـة . فبينمـا كـان المجـال التنظيمي الإنتاجي هو محور اهتمام الليبراليين فإن هذا المجال هو الـذي يتـوارى فـي التـداول الإسلامي التقليدي (ص١٧).

وبناء على ذلك يميز العروي بين نوعين من الحرية حرية نفسانية ميتافيزيقية يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل ، وحرية سياسية اجتماعية ينكب عليها الفكر الليبرالي ويركز فيها كل تساؤلاته ومناقشاته .

لا يتردد العروي في رفضه للمنهج الاستشراقي الليبرالي الذي يحصر الحرية في ميدان الدولة ، ولما كانت الدولة تحيل بالضرورة إلى القانون والفقه ، فقد استنتج أصحاب هذا المنهج أن تحديد ماهية الحرية في مجتمع من المجتمعات يقتضي تحليل فقه ذلك المجتمع. لا يسلم العروي بهذا المدخل المنهجي ويدعو ، أكثر من ذلك ، إلى ضرورة البحث عن أدلة ورموز الحرية خارج الدولة أو ضدها ، وبهذا يكون قد ساير المستشرقين في إشكالياتهما دون أن يتقيد باستنتاجاتهم .

وفي هذا الإطار أورد أربعة أدلة أساسية تشير ، بشكل ضمني تأويلي لكنه قوي ، لفعل الحرية . أول هذه الأدلة البداوة ، حيث يشير العروي إلى أن أهل الحضر كانوا غالبا ما يلاحظون أن السلطان يعامل البدو معاملة تفضيلية ، يعفيهم من الضرائب والمغارم ، وإذا ما كلفهم بخدمة الدولة استعملهم في الجيش والشرطة والجباية ، أي حكمهم في رقاب الحضر . وبهذا تلازمت البداوة مع التمتع بالعديد من الامتيازات . غير أن العروي يلاحظ أن البدو رغم أنهم يتمتعون في الغالب الأعم بالحرية لأنفسهم مقابل فرضهم الاستبداد على غيرهم إلا أنهم كانوا تارة ما يشكلون أداة في تخفيف ذلك الاستبداد كلما أعلنوا ثورتهم على الأمير الذي كان في هذه الأحوال ينشغل بعهم فيخفف بذلك من قبضته ولو نسبيا على المدن . وهكذا يظهر البدو بمظهر الرادع للحكم المطلق . فرغم أن البداوة لا ترادف الحرية لغة إلا أن من شأن النظر إليها كرمز ، أو كفكرة مجردة في الذهن ، أن تجعلنا نقر بأنها كانت تجسد على مدى قرون ما تطلع إليه الناس من سعة في العيش وفسحة في التصرف .

أما ثاني هذه الأدلة فيتمثل في العشيرة ، فرغم أن هذه الأخيرة تجسد العادات ، والعادات غالبا ما تكون مفروضة على الفرد وملزمة له ، ومن ثم تقيدها لحريته إلا أنها في

نفس الوقت تعارض أوامر السلطان التعسفية وتضمن للفرد حقوقا معروفة ثابتة . ولذلك كلما احتمى الفرد بعشيرته كلما ازداد منعة وطمأنينة ، وكلما استقل بذاته كلما وهن واستعبد . أكثر من ذلك فإن العروي يعتبر أن الدولة إذا كانت ترمز في غالب الأحيان إلى العبودية ، فإن العشيرة ترمز على النقيض من ذلك إلى ما يعارض تلك العبودية وما يحق لنا أن نسميه حرية". (ص ٢٠) وهكذا فإن قانون العشيرة يعارض قانون الدولة في المجتمع الإسلامي ..

وثالث هذه الأدلة التقوى . ينطلق عبد الله العروي من قول ابن خلدون "إن الأحكام الشرعية غير مفسدة للناس لأن الوازع فيها ذاتي" ليستخلص أن المسلمين في القرون الماضية لم يعيشوا التقوى كرضوخ لأمر خارجي بل كاستجابة لنداء موجه إلى الجزء الأسمى في الإنسان وهو العقل لكي يتغلب على الجزء الأدنى الذي هو النفس الشهوانية فإن الإئتمار بالشرع في نظرهم يعد بمثابة تحرير للعقل من قيود الجسم وارتقاء من طبيعة سفلى إلى طبيعة عليا ، حيث يشعر الرجل التقي شعورا عميقا بالتحرر من عبودية الجسم والعادات . وتأكيدا لنفس المعنى يبرز العروي كيف "أن للتقوى مردودا اجتماعيا بالنسبة للفرد.. إن تجربة القرون الماضية تؤكد لنا ان التقوى تحرير للوجدان وتوسيع لنطاق مبادرات الفرد . إنها كانت طريقا للشعور بالتحرر ، فلا عجب إذا أصبحت رمزا للحرية . (ص ٢٢)

أما رابع الأدلة فيتمثل في التصوف الذي يعبر عن "تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية ، الطبيعية والاجتماعية والنفسانية " ، حيث يواجه الضغط الخارجي بنفي أسبابه ، ويكتسي النفي صورة الانسلاخ: ذلك أن الاستبداد الذي يثقل كاهل المجتمع هو الشرط لكي يتطلع الفرد إلى حرية تامة لا مشروطة ، والتجربة الصوفية هي التي تمكن الفرد من تمثل الحرية بالمعنى المجرد المطلق ، وبعد هذا التمثل يزداد لديه الوعي بثقل الاستبداد فيستطيع أن يراه ويحكم عليه .

يستنتج العروي أن التجربة الإسلامية أغنى بكثير مما يوحي به القاموس العربي ، فبعد أن لم يجد المستعربون مفهوم الحرية الأصلية الشاملة المطلقة ظنوا أن النقص يدل أولا

على انعدام ممارسة الحرية وثانيا على غياب الشعور بضرورة الحرية . وهو ما نفاه العروي بشدة معتبرا إنه إلى جانب قاموس الكلمات هو قاموس الثقافة يوجود قاموس الرموز الذي هو قاموس التاريخ الفعلي وهو أكمل من الأول وأعمق ، فبينما تشير التقوى إلى حرية فردية داخل الدولة ويذهب التصوف إلى أقصى مدى في هذا الاتجاه ليتصور ملامح الحرية المطلقة خارج الدولة .

هناك اعتراض بديهي يمكن أن يثار ضد العروي مفاده أن الأدلة التي أوردها لا تثبت واقع للحرية بقدر ما تعبر عن حلم أو طوبى . غير أن العروي لا يتردد في التأكيد على أن "وجود طوبى الحرية في مجتمع من المجتمعات يعد أمر مهم لأنه يدل على أن المجتمع مستعد لقبول الدعوة إلى الحرية . وفي المقابل يضع العروي قاعدة منهجية بقوله : "إذا تصورنا ، خطأ ، الدولة الإسلامية على نمط الدولة الليبرالية فإننا بالطبع سنلاحظ أنها تنافي وتعارض حرية الفرد ، لكن إذا نظرنا إليها في واقعها التاريخي ، سنجد أن محاولات واسعة تنفلت من وطأتها ، وبالتالي أن الفرد يحافظ داخل تلك المجالات على حرية أصلية ".(ص ٢٤) فحتى في إطار الدولة السلطانية يظل بمقدور الفرد في ارتباطه العضوي مع القبيلة أو العائلة أو الحرفة ، أن ينفي أوامر السلطان ، والنتيجة أن واقع الحرية في المجتمع أوسع من مفهومها ، وذلك راجع إلى قوة سلطة الأمة في مواجهة محدودية سلطة الدولة .

إذا كانت الحرية في المجتمع العربي التقليدي طوبى مجسدة في رموز منافية للدولة إما داخلها أو خارجها ، كما مر معنا ، فإن الحرية في المجتمع العربي في ظل التنظيمات تتخذ شكل شعار لا يهدف إلا إلى رفع حواجز أمام الشخصية دون اهتمام بتأصيل وتنظير مفهوم الحرية . ومن هذا المعطى يستنتج العروي ملاحظتين أولهما تتمثل في أن لدعوة الحرية صفة عملية من الأساس لأنها مرتبطة بالإصلاح في نطاق نشاط جماعي ومتجهة بطبعها إلى تأسيس حركة إصلاحية لإلغاء قوانين أو محو عادات أو تغيير سلوك . فالحرية في هذه الأحوال تمثل نداء ينتهي بحركة تحرير . أما ثانيهما فيتمثل في كون الدعوة تستعمل كل مقال

حول الحرية ، أصيلا كان أو مستورد ، قديما كان أو معاصرا ، عاما كان أو خاصا ، سهلا كان أو معقدا ، وبالتالي فإن قيمة هذه الحركات التحررية إنما يكمن في فاعليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري . (ص ٣٦)

بعد أن وقفنا على تحديد العروي لمفهوم الحرية في كل من المجتمع الإسلامي التقليدي وعصر التنظيمات نصل إلى تحديده لمفهوم الحرية الليبرالية في السياقين التاريخيين الغربي والعربي .

بداية ينطلق العروي من تحديد الليبرالية بكونها منظومة فكرية "تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى ، الباعث والهدف ، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان ، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شئ سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه.(ص ٣٩)

ويكشف العروي أن الليبرالية مرت بأربعة مراحل ، سبق ذكرها ، تتميز كل واحدة منها بالتشديد على مفهوم أساسي خاص بها . فالمفهوم المحوري في المرحلة الأولى هو مفهوم الذات باعتبار أن الإنسان في الفلسفة الغربية الحديثة هو الفاعل صاحب الاختيار والمبادرة ، أما المفهوم المركزي في المرحلة الثانية فيتمثل في مفهوم الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله ، في حين أن المفهوم الأساسي في المرحلة الثالثة يتمثل في مفهوم المبادرة الخلاقة وبصدد هذه المرحلة يعتبر العروي أن الدولة الحديثة كما استلهمتها الثورة الفرنسية من تحليلات مفكري القرن الثامن عشر قد عملت على نفي حقوق الفرد المالك الخلاق باسم حقوق مجردة من أسندت للفرد العاقل . هذا الفرد العاقل لا وجود له في الواقع التاريخي ، في حين أن الفرد الخلاق هو نتيجة تطور طويل . ومن ثم فإن الفرد الواقعي هو الذي يجب أن يكون هدف السياسة ، لا الفرد الخيالي الذي قد يتحقق في مستقبل بعيد بعد تدخل الدولة واستعمال العنف ، ومن ثم فلا بد حسب ليبرالية المرحلة الثالثة من المحافظة

على الحقوق الموروثة من الاعتماد على التطور البطيء ، دون اللجوء إلى الطفرة التي تقطع حبل الاستمرار التاريخي .

بينما يكمن المفهوم المحوري للمرحلة الرابعة في المغايرة والاعتراض ، فلكي يتم الحفاظ على أسباب التقدم لا مناص من الإبقاء على حقوق المخالفين في الرأي ، لأن الاختلاف هو أصل الجدال الذي يعد بدوره أصل التقدم الفكري والابتكار .

بعد تحديد العروي لأهم أسس الليبرالية كما عرفتها التجربة الغربية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من خلال مناقشته الرصينة والنافذة لأفكار كل من جون ستيوارت مل ودو توكفيل وجان جاك روسو .. ينتقل إلى تحديد موقف جيل محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي .. من الليبرالية مؤكدا أنهم جميعا لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها ، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها . وهم بذلك يقطعون حبل الاتصال مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي كان يطرح قبل كل شئ مسألة أصل الحرية .

يلاحظ العروي أن القرن الثامن عشر الأوربي قد عرف وضعية مماثلة لأن الليبرالية مذهب اجتماعي أكثر مما هي نظرية فلسفية . غير أن العروي يسجل أن المؤلفين العرب الليبراليين يتميزون عن زملائهم الغربيين بميزتين اثنتين ؛ أولها متأتية من دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم من خلال تأكيدهم أن الإسلام في صميمه دعوة إلى الحرية. وتبعا لذلك فكل مظاهر الاستبداد والعبودية في الحياة الإسلامية ليست من الإسلام في شئ . وثانيها تتجلى في الحرص على تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين.

وفي مقارنة دالة يذهب العروي إلى أن "خصوصية الليبرالي عامة أنه يرى في الحرية أصل الإنسانية الحقة وباعثة التاريخ وخير دواء لكل نقص أو تعثر أو انكسار . وخصوصية الليبرالي العربي أنه يعبد الحرية باندفاع لم يعد يحس به زميله الأوربي . والسبب في ذلك هو حال مجتمعه الذي لم تتحقق فيه بعد أي صورة من صور الحرية ". (ص ٥٢)

ورغم أن العروي يسجل أن الليبرالية العربية لم تكن أبدا وفية لأصولها الحقة ، إلا أنه يقر أنهم عاشوا عهدا ليبراليا حقيقيا طويلا أولوا أثنائه أفكارا غير ليبرالية تأويلا ليبراليا على غرار ما فعلوا بالتراث الإسلامي والمذهب الماركسي ، والمدرسة الوجودية مثلا وفي خلاصة دالة على الحرية الليبرالية يعتبر العروي أن هذه الأخيرة لا تمثل نظرية بين نظريات الحرية ، وإنما تنفي ضرورة تنظيم الحرية ، إن الليبرالية تنشأ على أساس نفي كل محاولة مجردة لتبرير الحرية لأن الحرية في رأيها ظاهرة تاريخية تسجل فقط ، بظهورها تبدأ الإنسانية الحقة والتاريخ الحق والعقلانية الحقة . وتبعا لذلك يعتبر العروي أنه من الشطط النظر إلى الليبرالية على أنها نظرية من نظريات الحرية لأنها لا تنظر إلى الحرية على أنها تشكل أية مشكلة .

لكن ماذا عن المفارقات أو الأمراض التي يسجلها المفكرون الليبراليون عن الحرية؟

يجيب العروي بأن الليبرالية لا تبحث عادة عن أسباب هذه المفارقات وعن أصولها بقدر ما تتأسف لظهورها بدعوى أن الإنسان يتجرد أحيانا من نزوعه العقلي الذي يميزه عن العجماوات ولذلك نستنتج مع العروي أن نظرية الحرية الحديثة تنشأ دائما بعد أن تعرف الليبرالية إخفاقا ولو نسبيا في ظروف تاريخية معينة . وفي هذا المعنى يقول : "إن نظرية الحرية تنشأ عن نقض الحريات الليبرالية ، نقدها نظريا ونفيها عمليا . كلما بحثنا عن أصل الحرية ووسعنا من نطاقها احتقرنا الحريات القائمة في انتظار تحقيق ظروف تضمن حرية أكمل وأعلى". (ص ٦٥)

هذا عن نظرية الحرية بعامة . لكن ماذا عن نظرية الحرية في الفكر العربي؟

من خلال دراسة العروي النقدية لمجموعة من الاجتهادات الفكرية حول الموضوع وتحديدا لكل من علال الفاسي ، وسيد قطب ، وجورج حنا ، حسن حنفي لاحظ أمرين في النظرية الرائجة في العالم العربي حول الحرية : الأمر الأول هو تداخل عناصر ماركسية ووجودية وتصوفية إسلامية والأمر الثاني هو التشابه بينها وبين النظرية الهيجيلية".(ص ٨٤)

لكن العروي لا يستنتج من ذلك أن الليبرالية العربية ما هي إلا نتيجة للتأثر والاقتباس من الليبرالي الغربية (دون نفي الوجود الفعلي لهذا التأثير) وإنما يعتبر أن "الدعوة إلى الحرية في العالم العربي الإسلامي ناتجة قبل كل شئ عن حاجة متولدة في المجتمع العربي ، شعر بها عدد من الناس" . (ص ٥٩)

وإذا أردنا أن نقف على مفهوم الحرية في علاقته بنظرية الحرية لدى العروي فلن نجد أحسن من اعتبار "أن الحرية في مفهومها تناقض وجدل : توجد حيثما غابت وتغيب حيثما وجدت . والنظرية هي الكشف عن ذلك الجدل . فالنظرية من جهة لا يمكن لها أن تنفي ذاتها لتقف موقف الليبرالية وتأخذ الحرية شعارا بديهيا وليس في مقدورها من جهة أخرى أن تضمن وجود الحرية في التاريخ والمجتمع والدولة . كل ما تقوله النظرية هو أن الحرية لكي تتحقق يجب أن تعقل ، ولكي تعقل يجب أن تطلق" .(ص ٨٦)

وفي بحثنا في الحرية او عن الحرية يشدد العروي دائما أن الحرية كضرورة حياتية لا تعبر عنها دائما كلمة حرية ، إذ لا يوجد دائما تطابق بين الكلمة والمفهوم . فكما فعل العروي مع مفاهيم تقليدية كالبداوة ، والعشيرة ، والتقوى والتصوف يفعل مع المفاهيم التي يستعملها علم الاقتصاد الحالي كالتنمية والتبادل غير المتكافئ ، والرأسمال الهامشي .. فوراءها جميعا نكتشف عند الإمعان مفهوم الحرية .

فالمهم في قضية الحرية ، حسب العروي ، هو أن تظل دائما موضوع نقاش بوصفها نابعة من ضرورة حياتية ، لا بوصفها تساؤلا أكاديميا . مهما تنوعت الحرية كشعار أو مفهوم أو سلوك يظل البحث في أي مستوى من هذه المستويات ، وسيلة لتعميق الوعي بمسألة الحرية والاحتفاظ بها على رأس جدول الأعمال لأن "الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية".(ص ١٠٨)

هناك أكثر من مبرر يغري بدراسة ناصيف نصار للحرية والليبرالية على ضوء مفهوم عبدالله العروي لهما أولها وحدة الموضوع ونوعية المقاربة النظرية الرصينة لديهما، كما

سلفت الإشارة ،وثانيهما الحضور القوي الصريح تارة والضمني أو المسكوت عنه في مواطن كثيرة من قبيل اشتقاق وأخذ نصار المباشر لمفهوم الحرية الكيانية من العروي (أنظر ص ٦٣من كتاب مفهوم الحرية) ومفهوم حرية الاستطاعة (أنظر ص ٩١ من نفس الكتاب) ومفارقات الحرية وإطلاق الحرية (أنظر ص ٦٢-٦٣ من نفس الكتاب) وغيرها .

غير أن ما يستدعي الوقوف بهذا الصدد يأخذ شكل مفارقة مفادها أن نصار بصدد بلورته لأطروحته حول الحرية والليبرالية يستحضر عبد الله العروي ضمن من يستحضرهم بالنقد والتحليل . لكن وجه المفارقة يكمن في تجاهله لا كثر مؤلفات العروي صلة بموضوعه الا وهو كتاب" مفهوم الحرية " مقابل استحضاره لمؤلفات أخرى لا تعبر بالشكل الكافي والنسقي عن تصور العروي لقضايا الحرية والليبرالية، وهو ما اوقع نصار فى نزعة انتقائية شبه مقصودة ، لان بدونها كان من الصعب عليه أن يوجه ما وجهه من انتقادات لأطروحة العروي . ولان عودته لكتاب مفهوم الحرية كانت ستبطل مفاعيل تلك الانتقادات، من قبيل نقده أعتبار العروي ان العرب مضطرون لتحديث مجتمعاتهم الى الابتعاد عن السلفية والى الدخول فى الثقافة الاوربية البرجوازية الليبرالية ..

والواقع أن نقد قول العروى بالقطيعة مع التراث كشرط للتحديث نقد شائع انطلاقاً من دراسة محمد عابد الجابرى لفكر العروي خلال السبعينيات من القرن الماضي [1]. وهو نقد مشروع فى سياق شروط انتاجه نص وتاريخا ، خاصة وأن كتاب" مفهوم الحرية " تصوراً مختلفاً ولو بشكل نسبي لمواقف العروي من القطيعة مع التراث كشرط للتحديث خاصة في كتابيه " الا يديولوجية العربية المعاصرة " و " العرب و الفكر التاريخي " .

ففي كتابه " مفهوم الحرية " نجد موقفا إيجابيا ، كما رأينا ، من المقومات الاساسية للمجتمع الإسلامي التقليدي فى صلتها بالحرية وتحديدا : البداوة ، والعشيرة ، والتقوى ، والتصوف .. كما نجد لديه موقفا ايجابيا من دور الموروث فى علاقته بالعلوم الاجتماعية ، وهو ما تجلى اكثر فى كتابه الاخير " مفهوم العقل " .

اما النقد الذي أداره حول التساؤل الذي سبق أن سجله العروي والذى مفاده : كيف يمكن للفكر العربى أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة الليبرالية ؟ فيتجاهل حقيقة أن العروي على غرار جل المعنيين بإشكالية الحداثة والتحديث العربيين ، كل ما يشغله حقيقة هو السعي الى إنجاز مشروع التحديث تاريخيا وموضوعيا عبر دولة تحديثية بغض النظر عن هويتها الايديولوجية ، فهو هنا معني بما ينبغي أن يكون فى صلته بما هو كائن .

خاتمة :

انطلاقا مما سبق نلاحظ أن ناصيف نصار يقارب الحرية والليبرالية انطلاقا من خلفية مرجعية فلسفية منفتحة على التاريخ والسياسة ، وعبد الله العروي يقاربهما انطلاقا من خلفية أكاديمية تاريخية لكنها منفتحة على الفلسفة والسياسة والاجتماع . فلا غرابة أن نلمس لديهما عمقا فلسفيا و تاريخيا ونظريا موضوعيا أصيلاً ، فكلاهما قد جمع بدرجات متفاوتة بين الحس الفلسفي والحس التاريخي .

هوامش

(1) محمد عابد الجابري ، " مساهمة فى النقد الايد يولوجى " ، المحرر الثقافي ، الدار البيضاء ، ٤ أعداد من ١٥ ديسمبر ١٩٧٤ الى ٥ يناير ١٩٧٥

الباب الثاني

حول منطق السلطة



جلسة سمر فلسفية

حول سلطة الراعي وسلطة القطيع(*)

موريس أبو ناضر(**)

تطرح المرحلة التاريخية الراهنة التي يعيشها العالم العربي على الوعي الفلسفي أسئلة تختلف عن تلك التي طرحت عليه في القرون الوسطى العربية الإسلامية. ففي حين كان هذا الوعي مأخوذا بمشكلة العقل والوحي، أي بمشكلة المعرفة على ما يعبر ابن رشد: "إن فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" أصبح هذا الوعي اليوم مأخوذا بالسؤال عن الإنسان بقصد تكوين فلسفة في الوجود الإنساني التاريخي بالذات.

في القرون الوسطى العربية الإسلامية كان الوعي الفلسفي بنظام أوامره ونواهيه مؤسسا على الرسالة النبوية، أما مع التغيرات في الوضعية المجتمعية التاريخية التي حدثت منذ عصر النهضة، فقد تم التحول في أحيان كثيرة في تقدير شؤون الحياة الفردية والمجتمعية من الرسالة القرآنية إلى المفاهيم الفلسفية والأيديولوجيات السياسية والاجتماعية التي تبث آراء جديدة حول الحرية والاستبداد والمساواة والتفاوت، والظلم والعدل.

هذا التحول في الوعي الفلسفي، من السؤال عن المعرفة إلى السؤال عن الإنسان من حيث هو وجود تاريخي، نقل مدارات الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر إلى معالجة منطق الحركة الاجتماعية في كلية الوجود الاجتماعي التاريخي أو في بعض مستوياته أو أجزائه ومعالجة معنى

(*) جريدة الحياة ٢٦/٢/١٩٩٦

(**) استاذ في الجامعة اللبنانية وباحث في السيميولوجيا

تلك الحركة والقوى والأشكال الرئيسية فيها بما في ذلك مصير الإنسان ودور العقل والوعي والحرية والقيم وماهية الدولة ووظيفتها في مصير الإنسان الاجتماعي التاريخي . يكتب المفكر اللبناني ناصيف نصار في هذا السياق في كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" الصادر عام ١٩٧٥: "عندما يحاول الفيلسوف معالجة واحد أو أكثر من تلك المدارات فإنه بطبيعة الحال لا يتجرد عن مجتمعه وثقافته وعصره وحضارته، ولكنه يرتقي بفكره إلى صعيد الإنسان بما هو إنسان، ويحاول تعقل الوجود الإنساني أو الوضع الإنساني، في أشكاله وأبعاده الأساسية متجاوزا أعراض وخصوصيات الجماعات والمجتمعات المحيطة به أو البعيدة عنه، ساعيا إلى القبض على الكنه الذي في الظواهر والتحولات.

إن تعقل الوجود الإنساني أو الوضع الإنساني في أشكاله وأبعاده الأساسية هو الذي يعطي لكتابات نصار الفلسفية نكهة خاصة داخل الحقل الفلسفي في طول العالم العربي وعرضه ففي حين يذهب كثير من المتفلسفين العرب اليوم إلى الخلط بين الفلسفة والتاريخ، والفلسفة والأيديولوجيا، يمارس المفكر اللبناني نصار فعل التفلسف بعيدا عن أي خلط واختلاط يمارس فعل التفلسف بلذة الفيلسوف الاجتماعي التاريخ الذي يعيش مغامرته الفكرية تحت حكم جدلية الجزئي والكلي، الفردي والنوعي، الخصوصي والكوني، ولكن موضوع تعقله يظل دوما الكائن الإنساني، أصلا وحاضرا ومصيرا.

ينتج عن هذا التمييز بين النظرة الفلسفية للإنسان والنظرة الأيديولوجية والاجتماعية والتاريخية والسياسية له آثار كبرى في كل ما يرتبط بالإنسان من مشكلات وبخاصة مشكلة السلطان التي يتناولها ناصيف نصار بروح الباحث الفلسفي عن ماهيتها وطبيعتها ومصيرها وأنواعها وعلاقتها بمفهوم الحرية والعدل، في كتابه الصادر حديثا في بيروت بعنوان "منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر".

قبل أن أسأل نصار في جلسة سمر فلسفية عن موقع كتابه من الكتب التي تتناول "السلطة" في الشرق والغرب، يتبادر إلى الذهن على سبيل المشابهة نظرية أفلاطون في العدالة

ونظرية الفارابي في المدينة الفاضلـة ونظريـة روسـو فـي العقد الاجتمـاعي، ونظريـة هيغل فـي المثالية الجدلية التاريخية، يتبادر إلى الذهن كل هذه النظريات وتلتقي مع ما يقوله ويوضحـه مـن أن نظريته عن السلطة هي كنظريات سابقيه من الفلاسفة المذكورين، تركـز علـى ماهيـة ظـاهرة السلطة من وجهة نظر فلسفية أي من دون إلحاقها بالتاريخ والأيديولوجيا والاجتمـاع والديـن ".
والتركيز على السلطة كظاهرة قائمة بذاتها على ما يضيف المفكر اللبناني: "يأخذ بعيـن الاعتبـار الناحية المعيارية والناحية الوجودية، وعندما تسأله عن سبب إهماله للمعطى التاريخي في شرح السلطة، من حيث عدم تقييدها بعصر دون آخر، ومنطقة دون أخـرى، وشـعب دون آخـر، يذكـرك بأن الفيلسوف الاجتماعي التاريخي يعيش تحت حكم جدليـة الجزئـي والكلـي، الفـردي والنوعـي، الخصوصي والكوني، ويضيف أن كتاباته لا تعبر عن وجهة نظر جماعة محددة، وتأثيره الفكـري ليس محصورا في نطاق الجماعة التي ينتمي إليها، أو العصر الـذي يعيـش فالفيلسـوف "يتحـرك ويبدع بقدر الاستطاعة على مستوى الإنسان الكلي من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي، من دون انسـلاخ عن المجتمـع الـذي ينتمـي إليـه، وبـالرغم مـن الصعوبـات الحقيقيـة التـي يواجههـا فـي الارتقاء إلى مستواه الخاص، بالطبع، البرهان الحاسم على صحة التمييز بين المسـتوى الفلسـفي الذي يتقيد به نصار في معالجة السلطة، والمستوى الأيديولوجي والاجتماعي والديني الذي يعنـى به الفلسفي لفلاسفة آخرين يظهر في مفهومه للسياسة الذي حـاول أن يتعقل بعض وجوهـه فـي السلطة والسيطرة والسلطان والحكم.

يعتبر ناصيف نصار ماشـيا مـع آراء جوليـان فروند أن السياسـة بعد كيـاني مـن أبعـاد الطبيعة الإنسانية، إنها كالعلم والفن والاقتصاد موجودة مع الإنسان منـذ أن سـوى إنسـانا، وهـي بهذا المعنى سبتقى ملازمـة لـه علـى الـدوام، وماهيـة السياسـة هـي بـالضبط مقوماتـه الكيانيـة، وهدفها النوعي، ووسيلتها الخاصة أما المقومات على ما يذكرها نصار فـي كتابـه "الفلسـفة فـي معركة الأيديولوجية" الصادر العام ١٩٨٠ في بيروت فـهي: "الأمـر والطاعـة، العـام والخـاص، الصديق والعدو، وبين طرفي كل مقوم، توجد جدلية تنتج ظاهرة هي في صلب السياسـة، فجدليـة

الأمر والطاعة تنتج النظام وجدلية العام والخاص تنتج الرأي العام وجدلية الصديق والعدو تنتج الصراع، أما الهدف النوعي الذي ترمي إليه السياسة فهو الخير المشترك، والوسيلة التي تستعملها هي القوة، فالسياسة ظاهرة قدرة وسيطرة على ما يقول نصار.

هذا التصور العام لماهية السلطة من حيث هي ظاهرة قدرة وسيطرة هو ما يعمل على تفنيده وتصنيفه الفيلسوف اللبناني انطلاقا من أن القدرة والسيطرة، أو بكلام آخر السلطة بمعناها العام، هي الحق في الأمر، فهي تستلزم أمرا ومأمورا وآمرا: "أمرا له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأمورا عليه واجب الطاعة للآمر وتنفيذ الأمر الموجه إليه، إنها إذن، علاقة بين طرفين متراضيين يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجبا عليه إلا لأنه صادر عن حق له فيه، ويعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأول في إصدار الأمر إليه.

إذا كان هذا هو معنى السلطة بوجه عام فمن البين أن الحق الذي تتقدم به محدود من جهتين: الأولى هي مصدره، والثانية هي ميدانه ونطاقه أو مداه. ويتساءل ناصيف نصار في جلسة السمر الفلسفية من أين يأتي لصاحب السلطة الحق في الأمر، وما هو الميدان الذي يمارس فيه الحق، وما هو المدى الذي يستطيع بلوغه في ممارسته، ويقلب السؤال صعودا وهبوطا يمنة ويسرة، في سبيل إدراك أوضح لمعنى السلطة ينبغي التمييز بينها وبين التسلط ، فالتسلط هو انتحال للحق في الأمر من دون تبرير البتة، وينبغي التمييز بينها وبين السلطان الذي يمارس السلطة كأمر واقع، وليس كعنصر للأمر بحق، وينبغي التمييز بينها وبين السيطرة التي هي إخضاع مفروض بالقوة.

ونكمل مع نصار طرح الأسئلة إذا كانت السلطة هي ا لحق بالأمر فمن أين جاء هذا الحق، وكيف يتم اكتسابه أو انتزاعه؟ يعتبر الفيلسوف اللبناني أن الحق بالأمر موجود في بنية العلاقات الاجتماعية، وليس في أي مكان آخر، وأبلغ دليل علاقة الوالدين مع الأولاد، وعلاقة ربان السفينة بالركاب المسافرين على ظهر باخرته، وعلاقة الطبيب بمرضاه، وعلاقة المعلم

بتلاميذه في كل هذه العلاقات لا يخرج الحق بالأمر عن أن يكون طبيعيا أو تعاقديا أو تفاوضيا. ولكن هذا الحق ما أن يدخل في نطاق السلطة السياسية المتجسدة في سلطة الحاكم حتى تبدو الفروقات النوعية بين السلطة المكتسبة طبيعيا وتلك التي تم التعاقد بشأنها أو التفاوض حولها.

يلاحظ ناصيف نصار في معالجته للسلطة السياسية المتجسدة في سلطة الحاكم أنها كثيرا ما تلجأ إلى استعارات ومنها صورة الراعي وصورة الأب وصورة الربان استعارات مازالت تعمل بقوة في الدستور السياسي وفي المتخيل السياسي عند معظم المجتمعات على رغم التطور في اتجاه الديمقراطية.

تقوم صورة الراعي على أن الحاكم والمحكوم مختلفان في الطبيعة، أو على الأقل متفاوتان في الإنسانية بصورة جوهرية، تماما كالتفاوت بين الراعي والقطيع، من حيث الإنسانية والحيوانية، فكما تقضي الطبيعة بأن يقود الراعي قطيعه ويتصرف به وبأن يستجيب القطيع لراعيه ويتبعه، تقضي بأن يقود الحاكم شعبه أي رعيته ويتصرف به، وبأن يطيع الشعب حاكمه أي راعيه ويتبعه. وفي النهاية لا يبحث الراعي إلا عن مصلحته ولذته، ومصير القطيع لا يتعدى تغذية صاحبه وتنمية قوته، وإذا ذهبنا إلى الحد الأقصى في هذا التحليل على ما يرى صاحب كتاب "منطق السلطة" أمكننا القول أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم من خلال صورة الراعي ليست أكثر من علاقة بين مالك ومملوك، فالحاكم يملك رعيته والرعية ملك لحاكمها. فماذا يريد الحاكم أكثر من ذلك لتبرير سلطته وبسطها على شعبه، ويعلق هنا نصار: "مع أن الفكر السياسي أكد بقوة المساواة الطبيعية بين أفراد البشر حكاما ومحكومين، فإن جهودا كثيرة لا تزال ضرورية للقضاء التام على التمويه الخطير الناتج عن تشبيه الحاكم بالراعي، ولوضع حد نهائي لتعامل الحكام مع الشعوب باعتبارها قطعانا.

في تحديد سلطة الحاكم شرقا وغربا، يلجأ ناصيف نصار إلى تحليل مفهوم الحاكم في نظرة ابن خلدون ونظرة جون لوك، فيرى أن النظرة الخلدونية إلى مفهوم الحاكم في السياسة قائمة على الاستعباد والاستبداد بينما نظرة جان لوك إلى مفهوم الحاكم في السياسة ترتبط بإرادة

الشعب المعبر عنها بواسطة ممارسة لحق له في الأمر اكتسبه من إرادة المحكومين وموافقتـهم، وليس ممارسة سيطرة على هؤلاء المحكومين.

ويميز نصار في معالجته لفلسفة السلطة السياسية بين سلطتين سلطة الدولة وهي سلطة طبيعية أصلية، وسلطة الحاكم وهي سلطة تفويضية مستمدة من سلطة الدولة وراجعة إليها، ويوضح نصار في الإطار نفسه أن الدولة كدولة هي المجتمع السياسي المستقل، ولكنها أيضا من جهة بنيتها الداخلية منظومة المؤسسات والأجهزة التي تتولى إدارة الشؤون العامة في المجتمع المستقل، هذه المؤسسات والأجهزة ليست في الأصل أكثر من أدوات لتحقيق سلطة الدولة على نفسها، ولكن الشعب لا ينتبه دوما إلى كونها أدوات في خدمته، لا في خدمة الذين يديرونها، أو في خدمة الحاكم الذي يرأس مديرينها، ومن هنا ينبه صاحب الكتاب إلى المزالق التي يقع فيها الحاكم عندما يحاول بسلطته أن يسخر سلطات الدولة لغاياته ومصالحه ، يعترف ناصيف نصار في جلستنا الفلسفية الطويلة حول كتابه "منطق السلطة" أن مفهوم سلطة الدولة غير موجود في الفكر السياسي العربي الإسلامي، وما نقرأه من كتابات حول هذا الموضوع يتعلق بسلطة الحاكم، الذي يتماهى مع الدولة على طريقة "أنا الدولة والدولة أنا" متناسيا أن سلطته تختلف عن سلطة الدولة التي هي سلطة المجتمع المتعين في الزمان والمكان وهذا ما يؤول إلى الاستبداد والاستعباد، ويردني نصار لمزيد من الإيضاح إلى كتابه حيث يقول: "يتحدد الوضع السليم لسلطة الحاكم باحترام الحاكم لسلطة الدولة وباعترافه بأن سلطته لا تحل محل سلطة الدولة ولا تتماهى معها، وإن كانت منحدرة منها. إن سلطة الحاكم تابعة لسلطة الدولة، والتابع لا يجوز له التماهي مع المتبوع، فليست نزعة التماهي مع سلطة الدولة سوى تعبير من الحاكم عن إرادة تحرير نفسه من سلطة أعلى من سلطته، بهدف استتباع الشعب واستغلاله واستعباده، إنها قناع من أقنعة إرادة السيطرة.

في دنيا الإنسان لا وجود لسلطة واحدة، عليا وشاملة، تنبثق منها السلطات المختلفة، أو تخضع لها خضوعا كاملا على ما يقول المفكر اللبناني ناصيف نصار. ذلك أنه في دنيا الإنسان

توجد سلطات متعددة أصلية منها السلطة الوالدية والسلطة العملية، والسلطة المهنية وانطلاقا من هذا الواقع يجب فهم جدلية الوحدة والتعدد في دائرة الحقوق الأمرية، ومنها توزع السلطات بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية، وفهم السلطة السياسية في حدودها الواقعية كواحدة من بين السلطات لا السلطة الواحدة التي تنبثق عنها كل السلطات، والسلطة السياسية في كل الأحوال فعل قيادة وفعل خدمة، ولكن السلطة السياسية تغلب في أكثر الأحيان طابع القيادة على طابع الخدمة، وهذا ما يلاحظ في بعض الأنظمة العربية التي تعتبر السلطة فعلا فوقيا فيما أكثر الأنظمة الغربية تفهم فعل السلطة السياسية كفعل خدمة.

لا يتوقف مؤلف "منطق السلطة" عن شرح العلاقة بين سلطة الدولة وسلطة الحاكم، وإنما يذهب إلى شرح علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية والسلطة الأيديولوجية، وهنا يرى نصار فروقات أساسية ففي حين تقوم السلطة في الدين على مراتب الفكر الذي تصدر عنه الأيديولوجية ليس بالنسبة إلى معتنقي الأيديولوجية كالله أو كالوحي بالنسبة إلى معتنقي الدين والمؤسس للمذهب الأيديولوجي لا يتسامى فوق أتباع الدين أو المذهب الديني، والكتاب الذي يحتوي على التعاليم الثابتة في الأيديولوجية في حال وجوده، لا يتعالى على الأحداث الاجتماعية التاريخية بقدر ما يتعالى عليها الكتاب المحتوي على تعاليم الدين. يكتب نصار موضحا عدم إمكان استخدام مفهوم السلطة الأيديولوجية بالسهولة والدقة اللذين يستخدم بهما مفهوم السلطة الدينية قائلا: إن بنية السلطة الأيديولوجية أضعف من بنية السلطة الدينية، وبنية السلطة السياسية، وأميل منهما إلى الاتصاف بالطابع الضمني الانتشاري ولهذه الأسباب يبدو من الضروري استخدم مفهوم السلطان لفهم ما ينشأ في الأيديولوجية من أمر وطاعة.

إن الخطاب الأمري الذي تشتمل الأيديولوجية عليه لا يفعل فعله بفضل السلطة التي فيها بقدر ما يفعله بفضل السلطان الذي لها على النفوس هذا السلطان للأيديولوجية على النفوس الذي سبق لنصار أن تناوله في كتابه "الأيديولوجية على المحك" الصادر العام ١٩٩٤، يتوضح في مؤلفه "منطق السلطة" بشكل أفضل من حيث مقارنته بسلطة الدين والسياسة يكتب

نصار حول ضعف البناء السلطة في الأيديولوجية قائلا: "إن الإيديولوجية فكر يمتزج فيه الرأي مع الإيمان والمعرفة بكيفية خاصة لا تتيح له أن يتبع منطقا حصريا صارما في تشكيل علاقة السلطة بين أطرافه". بكلام آخر السلطة في الإيديولوجية لا تأتي إلا من قوة التفاعل والتأثير والجذب والإقناع والدفع، ولكن عندما تلبس الأيديولوجية رداء الدولة، وتتحول من أيديولوجية مرتبطة بوجود ومصلحة جماعة تاريخية معينة، إلى أن تغدو أيديولوجية المجتمع ككل متمثلا بالدولة على الطريقة السوفياتية أو أشباهها من الدول في العالم العربي أو الغربي فإن الأمور تتغير، والمعالجات تختلف. يكتب نصار: "الأيديولوجية ليست أساسا للدولة كدولة، وإنما هي أداة تفضيل وتبرير ... وعندما تطرحها السلطة السياسية أساسا للدولة ... فإنها تقوم بعملية تحويل بقصد الوصول إلى أمرين إعطاء الانتماء الأساسي المقرر في الأيديولوجية السيادة المطلقة، وإضفاء صفة الثبات أو النهائية عليه، تماشيا مع نزعتها الصريحة أو الضمنية، إلى نفي نقيضها، وإلى المحافظة على نفسها وإلى الاستمرار دون نهاية.

عندما يتسلم الإنسان سلطة معينة، يحتاج إلى الشعور بأن الحق في الأمر الذي يتسلمه متوافق مع مقتضى العدل، إذ أن الحق في الأمر يقوم بين أمر ومطيع، ويستلزم ثبوته كحق في مقابل ثبوت وجوب الطاعة على المطيع، صحة التعاقد أو التفويض، لا انفصال إذا بين السلطة والعدل. فالسلطة لا تكون سلطة حقا إذا انفكت عن العدل، من هنا كان الحديث دائما في كل العصور عن الحكم العادل والحاكم المستبد، وعن "العادل المستبد"، يكشف ناصيف نصار في جلسة الحوار معه: "أنه أول من يطرح العدل من وجهة نظر فلسفية لا دينية، وأنه أول من ينظر إلى العدل كقيمة إنسانية خالصة، وكشفه عن التعامل مع العدل كقيمة إنسانية يبرره في كتابه بالقول: "العدل ترتيب اجتماعي تاريخي، يتعلق وجوده بإرادة الإنسان الاجتماعي وعقله، وليس من الأمور التي تأتيه عن طريق العفوية ذلك أن الترتيب الاجتماعي هو التنظيم الاجتماعي معتبرا من جهة المتقدم والمتأخر أو الأرقى والأدنى، وهو ترتيب ليس هدية من الطبيعة بل هو من صنع الإنسان نفسه، ومن صنع السلطة السياسية المسؤولة عن إقامته في المجتمع. يكتب ناصيف نصار: "العدل ترتيب يقوم على المبدأ القائل بأن لكل عضو في المجتمع حقوقا معينة، ناتجة من

طبيعة الأشياء أو من أفعاله بوصفه كائنا حرا ومسؤولا، بينما الظلم ترتيب يقوم على المبدأ القائل بأن لا حقوق للناس في المجتمع إلا ما يشاء الحاكم ويرتضيه لهم، بعد فرض حقوقه عليهم، وهي ناتجة في النهاية من امتداد قبضته وسلطانه عليهم.

إن جدلية العدل والظلم هي التي تؤدي في التحليل الأخير إلى الصراع على السلطة سواء سلك هذا الصراع طريق السلم أو طريق العنف والقتل، ويرتسم هذا الصراع من حيث الأسباب على ما يرى المؤلف في عجز الحاكم الشرعي عن الاضطلاع بمسؤولية الحكم على الوجه المطلوب بحسب نظام الحكم، والعجز عن إدارة شؤون الدولة ليس على مستوى الحاكم شخصيا، بل على مستوى الأيديولوجية التي توجه سياسته، أو حتى على مستوى نظام الحكم نفسه، كل هذه الأسباب تساهم في تأجيج وتيرة الصراع على السلطة بين أعضاء المجتمع، وفي احتدام النقاش بينهم حول استمرار استحقاق الحاكم للسلطة.

يشتد الصراع على السلطة إذن في ظروف اختلال السلطة واعتلالها، وتتغير أساليبه ووسائله عما هي في الحالة السوية لعمل السلطة، على ما يذكر المؤلف وصاحب المبادرة في هذا التغيير ليس سوى المجتمع نفس. فيبدأ بالضغط المتصاعد على السلطة الحاكمة. من أجل تصحيح سياستها ، أو من أجل رحيلها ، بالكلام المركز عن عجزها أو على سواء استخدامها للسلطة، أو على تجاوزها للسلطة في مسائل معينة . كما يبدأ أحيانا بالعصيان المدني من أجل إسقاط السلطة الحاكمة أو تغيير سياستها أمام سلسلة من القرارات والإجراءات الخطيرة. ويناقش ناصيف نصار هنا المبادئ العامة التي تحكم النظرية الخلدونية وتلك التي تحكم النظرية الماركسية بخصوص الأساس الجماعي للاستيلاء على الحكم بالنسبة إلى النظرية الخلدونية الأقرب من واقعنا العربي يرى نصار أنها تعتبر بمثابة أساس واقعي ولاهوتي لشرعنة السيطرة السياسية، إلا أن هذا الأساس على متانته الظاهرة يطمس حقائق أساسية مثل الفرد والحرية والحق الطبيعي والعقل المعياري، كما يعجز عن تأسيس مفاهيم الدولة والسلطة والشعب في طبيعة الأشياء: "الإنسان لا يعيش انتماءه كقدر أعمى والفرد الاجتماعي لا يذوب في الجماعة التي ينتمي إليها، بل ينتمي إليها شعوريا ولا شعوريا، ويحافظ في الوقت نفسه على فرديته

واستقلاله وحقوقه. والشأن العام يمس ويهم جميع الناس في المجتمع فلكل واحد الحق في إبداء رأيه في الشئون العامة بمسؤولية كاملة". أما نظرية ماركس على ما يقول نصار: فإنها تبرز الصراع الاستيلائي على الحكم باعتبارات أخرى تجمع بين مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية، ومبدأ التناقض الطبقي عبر التاريخ، ومبدأ اتجاه التاريخ نحو المجتمع الشيوعي.

نعم الراعي يقود القطيع إلى المرعى، ولكنه يقوده أيضا إلى المسلخ، وسواء قاده إلى هذا أو ذاك، فالمهم فلسفيا على ما يقول الفيلسوف اللبناني نصار أنه هو الذي يقرر إلى أين يقوده ، وأن مصلحته هي منطلق قيادته لقطيعه. هذا المفهوم للقيادة مرتبط بالفكر الديني والفكر الأسطوري والفكر الأيديولوجي على ما يقول نصار، لا بالفكر الفلسفي الذي يعقل السلطة بالنسبة إلى الحق في ذاته، لا بالنسبة إلى حدث تاريخي معين، ويعقل السلطة في التاريخ على أساس أنه مجال مفتوح لإدراكها وممارستها من دون أي ضرورة لتخصيص عصر معين بالمكانة المحورية والمغالبة. عندما واجهت ناصيف نصار في نهاية جلسة السمر الفلسفية بأن موضوع السلطة اختلفت معالجاته في القديم والحديث باختلاف المفكرين، فأفلاطون وأرسطو بحثا عن أفضل نظم للسلطة، وهوبس وروسو تساءلا عن مصادرها، وماركس وفيبر حاولا أن يبينا أشكالها، وميشال فوكو أضاء كيف تعمل السلطة على جسد الإنسان ... عندما واجهته بهذه المعالجات لأتبين مواضع الشبه بين معالجته ومعالجات الآخرين، قال: "إن معالجة السلطة من قبل الأسماء الآنفة الذكر هي معالجات سياسية، وأيديولوجية، وتاريخية. أما معالجتي أنا فهي فلسفية. إنها تعقل للسلطة بالنسبة إلى الحق في ذاته.

لا شك أن تعقل السلطة بالنسبة إلى الحق في ذاته، كما يفعل ناصيف نصار هو بمثابة تعقل فلسفي جاد ورائد في تحديداته ومصادره وأنواعه وميدانه ومداه داخل التعقلات العربية القديمة والحديثة وهو تعقل يحمي معنى التحدي الفلسفي لكل السلطات المعاصرة والراهنة التي مارست السلطة بالاستبداد والاستعداء والتحدي على رغم مثاليته الفلسفية يظل "كتاب الأمل" للذين لم يعوا حقوقهم بعد والذين لم يتوصلوا إلى إنجاز حقوقهم في عالم الحرية والمساواة.

كتاب منطق السلطة لناصيف نصار :
تحرير السياسي من الديني والأيديولوجي(*)

كرم الحلو(**)

هل يقف المفكر على ضفاف التاريخ وينفض يديه مما يجري، معتصما في برجه العاجي، مغتربا عن الواقع والناس، معلنا عجزه وهزيمته أمام الظلم والاستعباد والتسلط؟ ذلك ما لا يمكن تصوره مع مفكر ملتزم كناصيف نصار، فهذا الفيلسوف الذي استل سلاح العقلانية في وجه الطائفية والاستلاب الطائفي منذ الستينات، مبشرا بدولة العلم والعقل، وطرح الاستقلال الفلسفي طريقا للاستقلال الحضاري في "طريق الاستقلال الفلسفي"، ثم ما لبث أن تصدى للفكر الأيديولوجي بما يملكه من انحياز بمحدودية وخصوصية في الأيديولوجية على المحك" يقتحم في "منطق السلطة" المعقل الرئيسي للاستبداد في المجتمع العربي، معقل السلطة المدجج بالغيب والأيديولوجيا والمخابرات والهراوات والمعتقلات.

ليس من المصادفة أن يطرح ناصيف نصار مسألة السلطة في هذا الوقت بالذات، حيث الدولة التسلطية القهرية تتركز وتمتد فتبسط سيطرتها على المجتمع العربي بالكامل، وحيث العقل العربي محاصر من كل الجهات بقوى اللاعقل، من الأصولية إلى المذهبية إلى العشائرية إلى الأيديولوجيات الشعوبية والقومية والدينية، وحيث الإنسان العربي مهدد بالسقوط من جديد في ظلامية القرون الوسطى والانتكاس إلى ما قبل فكر النهضة ومقولاته التحررية والدستورية والاجتماعية.

(*) جريدة النهار ، ١٩٩٦/٤/٥

(**) كاتب لبناني ، باحث في الفكر العربي الحديث

لعل أول ما يريد نصار تأكيده هو تجريد مفهوم السلطة من أصوله القيمية التي تحتمي وراءها كل أشكال العسف والاستبداد، السلطة، كما يقول، هي علاقة ملازمة لوجود الإنسان منذ الولادة حتى الموت، فلماذا البحث عن مصدرها في الغيب؟ إن البحث الصحيح عن مصادر السلطة لا يقتضي القفز فوق عالم الإنسان، إنه بحث فلسفي في عالم الإنسان، فالسلطة علاقة أمرية، ولا بد لها من الانتماء إلى العالم الذي تنتمي إليه العلاقات الأمرية وهو عالم العلاقات الاجتماعية أو عالم الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي، من هنا، إن السلطة السياسية بما هي نوع له ماهية خاصة، تتمتع طبيعيا بوجود منفصل عن السلطة الدينية، وهي مسؤولة عن نفسها في حدود وجودها كسلطة دنيوية مجتمعية، فلا تداخل بين ميدان السلطة السياسية وميدان السلطة الدينية.

إن الدولة الدينية هي عدوان على طبيعة الأشياء، لا دولة في السماء، الدولة ظاهرة دنيوية، اجتماعية، تاريخية، قادتها منطقة من الأرض، وأساسها مجتمع يعيش على هذه الأرض، ويتفاعل معها عبر مراحل التاريخ وأطواره، ولا يحق للشعب كشعب يمارس السيادة على نفسه أن يتجاوز نطاق الدنيويات التي تخصه، ولا يحق له تاليا أن يربط سلطة الدولة التي يؤلفها بدين رسمي معين.

ويسري نقد الدولة الدينية على الدولة الأيديولوجية، لأن الدولة ليست جماعة مؤمنين، وسلطة الدولة ليست سلطة إيمانية، والانتماء إلى المجتمع لا يتصف بأي قدسية. إن الدولة الأيديولوجية من هذا المنظار، أقرب إلى ظاهرة السيطرة والصراع العنيف من أجل الحكم منها إلى ظاهرة السلطة والتنافس السلمي في سبيل الحكم، ووطأة الدولة الأيديولوجية ليست أخف من وطأة الدولة الدينية. فالقهر الاعتقادي والظلم ملازمان للدولتين، إذ أن الانتماء في دنيا الإنسان الاجتماعي متعدد وليس واحدا.

وإذا كانت الدولة الأيديولوجية، كما الدولة الدينية، لا تتفق مع طبيعة الأشياء، فما هي إذًا الدولة كما يفهمها نصار؟ وما هي السلطة؟ ما هو مصدرها وما هي غايتها؟

لا يمكن مفهوميا رد السلطة إلى السيطرة، ولا السيطرة إلى السلطة، فالقدرة التأثيرية التي يتمتع بها الإنسان على غيره ليست سلطة إلا عندما تقترن بالحق أو تتأسس على الحق. السلطة ليست مبايعة، ولا أي نوع شبيه من أنواع التعاقد، إنما هي تفويض فقط، لا يعني في مطلق الأحوال أن المجتمع قد تنازل عن حقه الطبيعي وبهذا المنظار ليس مايبرر تشبيه الحاكم بالراعي، إذ لا وجود لفارق جوهري بين كيان أي حاكم ظهر في تاريخ الاجتماع البشري وكيانات أفراد أي شعب من الشعوب، ولا يصح تشبيه الحاكم بالرأس، فاختلاف الوظائف بين الرأس وسائر الأعضاء في الجسم مساوق لاختلاف التركيب بينه وبينها، وليس الوضع على هذا النحو بين الحاكم والشعب، ولا تنطبق صورة الحاكم على صورة الأب، لأن ذلك يوحي بأن سلطة الحاكم هي سلطة طبيعية علتها قصور طبيعي عند المحكومين شبيه بقصور الأولاد في العائلة.

إن سلطة الحاكم على الشعب مبررة بالمنفعة فالحاكم يجب أن يكون قائدا وخادما، ويجب أن تقترن قيادته للشعب بخدمته للشعب، والاهتمام بخيره المشترك من طريق السهر عليه وحمايته، لا على أساس أنه مخلوق له أو صادر عنه أو مملوك منه، ولا على أساس أنه قاصر، بل على أساس أنه سيد، له كيان معروف، وخير تابع لهذا الكيان، ومصلحة ناشئة من هذا الكيان.

من هنا يجب تحرير مقولة الشعب تحريرا كاملا من الامتدادات المستمرة لمقولة الرعية، وما تحيل إليه من مفاهيم الملك وما يتخبأ في ثناياها من مفاهيم الديمقراطية.

وارتباط السلطة بالعدل ارتباط جوهري، فالأمر الجائز للسلطة مقيد بمبدأ العدل، وألا تتحول السلطة سيطرة، والعدل بما هو ترتيب اجتماعي تاريخي لا يتحدر مما فوق الإنسان، إذ أن الإنسان يولد حاملا معه منظومة من الحقوق الطبيعية، كالحق في الحياة وكل ما يمكن استنباطه تأسيسا على هذا الحق، وكل ترتيب اجتماعي لا يقوم على احترام هذه الحقوق يخرج

عن نطاق العدل، فمن واجب السلطة السياسية، احترم الكرامة المطلقة لكل شخص إنساني، كما من واجبها احترام المساواة الاجتماعية بتأمين تكافؤ الفرص بين أفراد الشعب.

وإذ يطرح نصار علاقة السلطة السياسية بسلطة العقل، ندخل معه في تصادم عنيف مع الأفكار السائدة، فالسلطة العقلية في نظره كالسلطة السياسية هي من السلطات الأصلية التي لا تستمد قوامها وصلاحيتها من أي سلطة أخرى في عالم الإنسان، وهي ليست مسؤولة في قيامها بوظيفتها أمام أي سلطة أخرى ولهذا كان من الطبيعي أن تصطدم سلطة العقل بالسلطات اللاعقلية التي تحاول أن تفرض سلطانها عليها، وتربطها بمرجعياتها الدينية أو الأيديولوجية لكن هل من الضروري لسلطة العقل أن ترجع إلى سلطة الله أو أن تؤله الفكر البشري، حتى يستقيم أمرها؟ هل من الضروري أن يكون العقل إما خاضعا للدين والنظرة الدينية إلى الإنسان والكون، وإما معاديا لها، وتاليا مستحقا الاضطهاد والإبعاد؟ على ذلك يجيب المؤلف بشجاعة فلسفية مميزة "إن سلطة العقل، لا تستلزم إطلاقا تأليه العقل، ولا تأليه الفكر، ولا الرجوع إلى سلطة الوحي حتى يستقيم أمرها".

إن أفضل طريقة للرد على العقل هي الرد بالعقل، وليس للعقل والباحثين تحت سلطته سوى المطالبة المفيدة باحترام حرية العقل في المجتمع وفي إظهار سلطته منارة عالية بين سائر السلطات، إن لم تكن فوقها.

ويميز نصار في الصراع على السلطة بين نوعين، صراع يجري على أساس السيطرة لأجل الحصول على السلطة، وصراع لشرعنة السلطة . فالحاكم السياسي المغتصب يحاول أن يتصالح مع شعبه بالشروط التي تضمن له دوام جوهر الاغتصاب، أما الحاكم السياسي الشرعي فهو الذي يقود الشعب إلى أبعد من أغراض آنية، والفرق بين سلطة سياسية وأخرى يكمن في درجة الوعي بالغد. فالسلطة السياسية عندما تفقد الاهتمام بالغد، تبطل كقيادة، وتنكمش أو تتلاشى كسلطة.

إن المضامين الفنية والمتشعبة لـ "منطق السلطة" لا يمكن أن تستنفد في مقالة أو دراسة. ويبقى أن نسجل بعض الخلاصات الأساسية التي خرجنا بها من الكتاب.

أ ـ يشكل "منطق السلطة" محطة تاريخية في تاريخ الفكر السياسي العربي الحديث والمعاصر، نذكر بـ "غاية الحق" لفرنسيس المراش (١٨٦٥) و"طبائع الاستبداد" للكواكبي (١٩٠٣). ولكن إذا كان الأول يؤسس للمساواة السياسية انطلاقاً من الليبرالية كمفهوم وكمرجعية، وإذا كان الثاني أدان تحريف الفقهاء والمعممين لأصول الشريعة ووجد في العودة إلى ماض ديني مؤسطر، السبيل الوحيد إلى مجتمع الحرية والعدالة، فإن ناصيف نصار أسقط كل فقه ديني أو أيديولوجي لمصلحة العقل الإنساني كمرجعية نهائية. وإذا كان الكواكبي في طبائعه كشف طبيعة الاستبداد وتجلياته في السياسة والدين والتربية والأخلاق، فإن نصار قوض دعائم الاستبداد وأصوله الممتدة عميقاً في الغيب والتاريخ والأسطورة والأيديولوجيا، بإزاحته كل تلك الأقنعة التي طالما اختبأ وراءها كل أولئك الذين تلبسوا جلابيب "الرعاة" و"القادة" ليمعنوا في اغتصاب شعوبهم وقهرها وافتراس حقوقها.

ب ـ ثمة تحول نوعي مع "منطق السلطة" من الكتابة الأيديولوجية، التي أضحت السمة الرئيسية للإنتاج الفكري العربي المعاصر، إلى مستوى الفلسفة التي تتوجه إلى الإنسان عموما، بما يمكن اعتباره ارتقاء نوعيا في الفكر الاجتماعي العربي، وبما يمكن أن يكون دليلا للإنسان المعاصر في بحثه عن النظام السياسي الأمثل.

جـ ـ كان المؤلف حازما في فلسفته العقلانية، لم يوفق ولم يلفق، لم يبرر ولم يسوغ، لم يسقط في النمذجة، ولم يحاول تقديم تفسيرات معاصرة لمفاهيم الماضي ومقولاته، ولم يقرأ الفكر بل فصل فصلا قاطعا بين الدنيويات والضروريات، فليس كما يقول "لأي سلطة في المجتمع أن تقاسم السلطة السياسية حقها في التشريع للشئون العامة في المجتمع"، ولكنه لم يذهب إلى حد إنكار ما بين السلطتين السياسية والدينية من تفاعل.

د - لم يتوجه إلى النخبة فقط، بل صاغ أفكاره بما يتناسب مع قدرة جميع الناس، في محاولة، ثورية في نظرنا، لإقحام العامة في عملية التحول الاجتماعي والسياسي، فالفصام والطلاق القائمان بين الفكر والناس، أديا عمليا إلى بقاء الجماهير في قبضة الفكر الغيبي والأسطوري.

باختصار، أن "منطق السلطة" يشكل إنجازا تاريخيا في مشروع بناء الفكر الفلسفي العربي المستقل الذي يعمل عليه نصار منذ أكثر من ربع قرن، مشروع عقلنة، الوعي العربي وتحريره من الاستلابات الدينية والأيديولوجية، فقد تطور المؤلف في موقفه الفلسفي من نقد الطائفية إلى نقد الأيديولوجية إلى نقد السلطة، وها هو الآن يتجاوز الموقف النقدي ليطرح البدائل ما هو قائم، في مواجهة جدية للتحدي الحضاري الراهن.

فلسفة نقدية للفلسفة السياسية(*)

فاديا كيوان(**)

[١]

يحمل كتاب الدكتور ناصيف نصار، عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية، في طياته ثمار فكر وتأمل على مدى عقود ثلاثة، أي منذ أن عالج في كتابه الأول - كان في الواقع موضوع أطروحة الدكتوراه - موضوع الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ومن ثم نمو مجتمع جديد إلى طريق الاستقلال الفلسفي إلى مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، إلى الفلسفة في معركة الأيديولوجية إلى الأيديولوجية على المحك وأخيرا منطق السلطة. فالمفكر يعالج في كتابه موضوعا محوريا وهو "السلطة" ويقارب هذا الموضوع مقاربة الفيلسوف المحلق فوق الكون لكنه يلف بجناحيه ظواهر الكون على تنوعها. فالجهد الفكري الذي يبذله نصار كبير جدا وهو يتطرق إلى تاريخ الفلسفة السياسية في محطاته الكبرى، من أفلاطون حتى تشعبات الفلسفة الليبرالية الجديدة التي يطالعنا بها مفكرو عصرنا الحاضر.

ويرافق البعد الفكري جهد منهجي كبير يتجلى في شكل خاص في تعامل نصار مع المفاهيم. فهو يغوص في عمق التحليل لتحديد كل مفهوم بالمقارنة مع مفاهيم أخرى قريبة منه أو مشتقة عنه. ويتجلى في كتابه، ومنذ صفحاته الأولى، الحذر الذي رافقه في كل كتاباته، الحذر من علاقة الفلسفة بالأيديولوجيا، ويحاول التشبث بالموقف الفلسفي وفي الوقت نفسه يتطلع إلى الارتقاء إلى فلسفة نقدية للفلسفة السياسية منذ بزوغ فجرها حتى يومنا. كما تجدر الإشارة إلى أن كتاب نصار موسوعي لجهة شموله معالجات تبدأ

(*) جريدة النهار ١٩٩٦/٥/٢٤

(**) أستاذة في جامعة القديس يوسف، بيروت، باحثة في العلوم السياسية

بمعنى السلطة بالمقارنة مع السيطرة والقدرة إلى مصادر السلطة التي يصنفها إلى ثلاثة: الطبيعة، التعاقد والتفويض. ويتساءل: من يأمر من؟ ما هو مضمون الأمر؟ ما هي حدوده؟ ما هي مدته وما هو أسلوبه؟ وينتقل من الأسئلة الخمسة إلى تصنيفات لأنواع عدة للسلطة.

ويستعرض الكتاب حالات عملية من الأمر ويعالجها معالجة عالم الاجتماع الحاذق النظرة والتحليل، من أمر الربان، على ظهر السفينة إلى الطبيب في العيادة إلى المعلم في الصف. ومن ثم ينتقل إلى تحليل الدلالات التي تحملها الاستعارات التي تؤكد على شيء مشترك بين صورة الحاكم وصورة الطبيب وصورة المعلم وصورة الربان.

ويلفت الكاتب عن حق إلى أن الحكام استخدموا دائما هذه الاستعارات لتحسين صورتهم وهي - أي الاستعارات - تأتي بعد استعارة الراعي والأب، ويقوم الكاتب بتحليل ما في صورة الراعي بالنسبة إلى الحاكم، ويظهر هنا التناقض الأكبر بين صورة الراعي وصورة القطيع في مقابل الحاكم والمحكوم ، فالأول ذات والثاني شيء، وتاليا فإن صورة الراعي لا تدل على أكثر من علاقة المالك والمملوك.

أما صورة الأب فإنها تنجح في تجنب الضعف المتأصل في صورة الراعي، لكنها تبقى صورة تمويهية حول طبيعة الحاكم وحقيقة حكمه، ويوضح الكاتب بجرأة أن جدلية الحاكم والشعب تختلف جذريا عن جدلية الأب والأولاد. يقوم نصار بتحليل تفصيلي لمختلف الصور المستعارة للدلالة على الحاكم ويصور تصويرا بارعا طبيعة العلاقات التي تنسجها كل صورة، ونرى في هذه المقاطع صفات العالم الاجتماعي تتجلى لتدعم مقاربة الفيلسوف فتأتي حججه وبراهينه قاطعة كحد السيف.

أما وقد ساهمت هذه الاستعارات التي حفل بها تاريخ الفكر السياسي في حجب مفهوم سلطة الحاكم، فينتقل الكاتب إلى استعراض نظريتين في الفكر السياسي ويقوم بتحليل نقدي لهما، وهما نظرية ابن خلدون ونظرية جون لوك. ففي نظرية ابن خلدون، يظهر مفهوم الحاكم كمفهوم مركزي في إطار تحليلاته المتصلة بمفهوم العمران البشري

وضرورة السياسة ومعناها وأنواع الحكم ومعنى الخلافة. والحكم هو الوازع القاهر. هو الوازع بمعنى أنه يمنع حصول العدوان والتظالم بين الناس، وهو القاهر في السياسة، بمعنى أنه هو الذي يغلب بالقوة من يقوم بالعدوان ومن ينازع في امر معين، ولا ينفصل الوازع السياسي عن القاهر، وفي تعمق بالمفهوم، يجد الكاتب أن ابن خلدون يبني مفهوم الحكم السياسي على مقولة الملك التي تتوافق مع السيطرة أكثر من توافقها مع السلطة.

ويدخل نصار في تحليل مفهوم الملك عند ابن خلدون ويوضح في معرض ذلك أن استعباد الرعية هو المقوم الرئيسي الأول في حقيقة الملك، ويشكل امتلاك الأمر الأعلى التكريس التام لاستعباد الرعية، مقومان أساسيان هما جوهر الملك، استعباد الرعية وهو الجوهر، وامتلاك الأمر الأعلى وهو تمام الجوهر.

ولا يستغرب الكاتب أن يكون مفهوم الحاكم عند ابن خلدون قائما على الاستعباد، وذلك لأن المقومات التي يعتمدها ابن خلدون تقود إلى هذه النتيجة.

ويعرض الكاتب بعضا من هذه المقوّمات وكيف أنها تترابط لتصل إلى تلك النتيجة، فأفراد البشر يتصرفون بدوافع طبيعتهم الحيوانية، والعدوان طبيعي فيها وهو يفضي إلى التنازع فإلى التقاتل الذي يؤدي في النهاية إلى انقطاع النوع البشري ولا يتم منع التقاتل إلا بقوة عليا تفرض على الأفراد المتقاتلين أن يخضعوا لها خضوعا تاما، وهي قوة العصبية القبلية الغالبة على سائر العصبيات في منطقة معينة. لكن نصار يتحول إلى تحليله النقدي بالإشارة إلى أن إطلاق منطق العدوان والمغالبة في الحياة الاجتماعية يؤدي حتما إلى تحديد ماهية الحكم بالاستعباد، والاستبداد وإرجاع السلطة إلى السيطرة. ويتساءل الكاتب هل صحيح أن منطق العدوان والمغالبة يحكم العلاقات الاجتماعية في شكل مطلق؟ أليس التعاون موجودا بين أفراد البشر، طوعا أو اضطرارا أو إكراها، من أجل تحصيل قوتهم وتأمين أسباب معاشهم؟

الحق والقوة والعلاقة بينهما : وهنا يبرز السؤال الأهم الذي يشير إلى خيار فلسفي للكاتب وهو: أليس الحق موجودا في شكل ما في العلاقات الاجتماعية وجودا

متميزا عن القوة وعلاقات القوة؟ ويلفت النظر إلى أن فلسفة الحق غائبة عن خلفيات تحليل ابن خلدون، ما دفع إلى التشديد على مهمة منع العدوان وأغفل الاهتمام بشؤون التعاون المنظم بين البشر. وينتقل الكاتب إلى عرض نظرية جون لوك كما طرحها في كتابه "نشأة الحكم المدني الصحيح". إن وجود الحكم لا يرتبط بالقوة والغلبة، وإنما يرتبط بإرادة الشعب المعبر عنها بواسطة إرادة الأكثرية، والحكم هو ممارسة حق للحاكم اكتسبه من إرادة المحكومين وموافقتهم. السلطة السياسية تختلف اختلافا جوهريا عن السلطة الأبوية، لأن هذه الأخيرة غير متوقفة على إرادة الأولاد ورضاهم، وهي تختلف عن سلطة السيد على العبد التي هي ثمرة للحرب والعنف.

ويعرض نصار أطروحة جون لوك التي تنطلق من أن الإنسان عاش في العصور الماضية في طور طبيعي ثم انتقل إلى طور مدني أو سياسي لتحسين الوضع وتاليا فإن الإنسان ليس كيانا سياسيا بالطبع وليس نشوء الحكومات ضررا عليه، فالطور السياسي يكمل الطور الطبيعي.

ويتعمق الكاتب في وصف نظرية جون لوك للطور الطبيعي الذي يحمل مساوئ وآفات ستحمل البشر على البحث عن وضع جديد، من المساوئ، صعوبة التزام العدل وعدم ضمان تمتع الفرد بحريته وأملاكه في جميع الأحوال والظروف. والطور المدني هو وليد اتفاق بين مجموعة من الأفراد الأحرار المتساوين على العيش معا وتأليف جماعة واحدة تخضع لقانون واحد تسنه هي لنفسها، على قاعدة الأكثرية التي تتمتع بالإلزام، فالسلطة السياسية تصبح حق سن الشرائع وتطبيق العقوبات واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ الشرائع ودفع العدوان الخارجي من أجل الخير العام

ويوضح الكاتب أن جون لوك يهدف إلى تحرير مفهوم سلطة الحاكم من قاعدة القوة والحق للأقوى دونما إغفال أهمية القوة فيستنبط هذه القوة وهي قوة الجماعة ويضعها في تصرف الحاكم.

وينتقل الكاتب إلى نقد ثنائية الطور الطبيعي والطور المدني عند جون لوك من

زاوية اجتماعية تاريخية ومن زاوية أنثروبولوجية فلسفية، فيتساءل عن حقيقة الطور الطبيعي وحقيقة الانتقال إلى الطور السياسي في تاريخ الإنسان. كما يتساءل حول الطبيعة الإنسانية كما يصورها جون لوك في الطور الطبيعي والطور المدني. فيقول أن أدلة جون لوك حول الطورين غير برهانية بل افتراضية. ويتساءل ويشكك في أن يكون الإنسان قد عاش في طور طبيعي أولى ومن ثم انتقل إلى طور مدني، وسؤال بديهي وجزني من أين أتى للأفراد في الطور الطبيعي أن يخترعوا شكلا اجتماعيا غريبا عن فطرتهم؟ ويستند الكاتب إلى روسو وكانط اللذين اعتبرا أن الطور الطبيعي حالة افتراضية أكثر من كونه حالة تاريخية. ويستنتج الكاتب أن ذلك يعود إلى التخلي عن نظرية الطور الطبيعي، وإلى العودة إلى نظرية الطبيعة الاجتماعية للإنسان، وذلك من وجهة نظر تاريخية. وهنا يتجلى المذهب الفلسفي الذي عرفناه عن كاتبنا فهو يؤكد من وجهة نظر تاريخية "اجتماعية الإنسان الطبيعية".

وهنا يقوم الكاتب بفذلكة فلسفية فيعبر أنه يجب القبول بالمضمون الرئيسي لنظرية جون لوك في الطبيعة الإنسانية والحكم المدني مع التخلي عن نظرية الطور الطبيعي، وهو أي جون لوك، عاد إلى فكرة الطور الطبيعي كمرجع نظري ركبه الفيلسوف وانطلق منه لمعارضة نظريات الحق الإلهي والحق الأبوي والحق المطلق في ميدان السلطة السياسية، ولمناصرة الحكم الديمقراطي الليبرالي الذي تمثل في البروجوازية الصاعدة في أيامه. فيمكن القبول بفكرة ربط الحق السياسي بالحق الطبيعي لكل إنسان في أن يحافظ على حياته وحريته وأملاكه، لكن ذلك لا يعني قبول الفردانية وافتراض اصطناعية المجتمع السياسي.

ويقوم نصار بموازنة نظريتي ابن خلدون وجون لوك فإذا بالحكم السياسي مزدوج الماهية. وازدواجيته هي التي تسمح بتفسيره من خلال مقولة السيطرة أو من خلال مقولة السلطة. فالحكم السياسي فعل اجتماعي تتداخل فيه السيطرة والسلطة بكيفية متوترة ومترجحة فالسؤال عن الحكم السياسي من حيث هو سلطة لا تقصى عنصر القوة الذي قد يتحول إذا ما تجرد عن الحق إلى مجرد سيطرة.

ويخلص الكاتب إلى استنتاجات حكيمة وواقعية منها أن الحكم السياسي مهما كان حقه في الأمر ثابتا يحتاج بطبيعة عمله، إلى مساندة القوة ودعمها، وعندما يكون في عداد ممارسة سلطة وليس سيطرة، يستخدم القوة لمصلحة الشعب وليس لاستغلاله.

سلطة الحاكم السياسي هي الحق المؤيد بالقوة في وضع الشرائع وتنفيذها وفي رسم الخطط وتطبيقها من أجل توفير الأمن والسلامة وإقامة النظام العام وتدبير الخير المشترك وإنماء القدرات والمواهب تحقيقا للشرط الاجتماعي للسعادة الدنيوية الممكنة لأفراد شعب معين. ويصل الكاتب إلى سؤال مفصلي وهو: "ما الذي يجعل ممارسة الحاكم للأمر والنهي في الدولة حقا له وما يجعل طاعة الشعب له واجبا؟ فما الذي يجعل ما يقوم به الحاكم فعلا مشروعا؟

وتتجلى في هذا الجانب من الكتاب ثقافة الكاتب السوسيولوجية لكنه يتجاوز المقاربة السوسيولوجية التي تبحث في أنظمة الحكم المتعددة ويعود ويطرح السؤال حول ما يجعل سلطة الحاكم سلطة حقة، وذلك من وجهة الطبيعة الإنسانية الاجتماعية وليس من وجهة التجارب التاريخية المختلفة. ويعود إلى المصدر الأصلي للسلطة الذي يجب أن يكون واحدا من ثلاثة: الطبيعة، أو التعاقد، أو التفويض.

الحق والمجتمع: فمن أين يأتي الحق في حكم المجتمع إذا لم يأت من المجتمع نفسه؟ يصل الكاتب إلى هذا السؤال بعد أن نقد نظرية الطور الطبيعي وأكد على "نحن" الجماعة التي تعبر عن منظومة معينة من الانتماءات "أنا" الدولة، هي "نحن" مجتمعية توصلت إلى الاستقلال. الحال الاجتماعية هي حال البشر الطبيعية، وما يدفعهم إلى التعرف على أنفسهم في شكل "نحن مجتمعية سياسية" هو ظاهرة شديدة التعقيد تضم إلى الحاجة خليطا من الدوافع الذاتية المتفاوتة تحسن تسميتها الإرادة الجامعة.

إن في صميم كل مجتمع أو جماعة من الجماعات البشرية القائمة بنفسها والمدركة شخصيتها من الوجهة السياسية، إرادة جامعة تخترق الوجودات الفردية وتعلو عليها من دون أن تلغيها أو تعطلها، أنها إرادة تواصل مستمر، إرادة عيش مشترك. .

تتجلى في هذه المقاطع العقيدة الاجتماعية التي يؤمن بها الكاتب والتي تبقى محور مذهبه الفلسفي، السلطة في الدولة سلطتان: سلطة طبيعية أصيلة هي سلطة الدولة كمجتمع سياسي، وسلطة تفويضية هي سلطة الحاكم مستمدة من الأولى وعائدة إليها.

يعالج الكاتب في الفصل السابع علاقة السلطة السياسية والسلطة الدينية، فيذكر بادئ ذي بدء بأن السلطة السياسية سلطة دنيوية من ألفها إلى يائها، دنيوية المصدر والغاية، فمصدرها لا يتعدى الوجود الاجتماعي وغايتها لا تتعدى الشرط الاجتماعي، لسعادة الإنسان في هذه الدنيا. وكأنما الكاتب يحسم الأمر منذ الأسطر الأولى بأن يؤكد أن السلطة السياسية هي دنيوية محض، وتاليا يفهم من كلامه أنه ليس هناك من سلطة دنيوية ودينية في آن واحد، أما السلطة الدينية فهي متصلة بالغيب من جهة المصدر والغاية أو من جهة واحد منهما.

وكل سلطة من هاتين السلطتين تحاول أن تتفاعل مع الأخرى، ومن الطبيعي أن يكون هناك صراع بينهما حتى يستقر الوضع على تحديد نطاق كل واحدة منهما بحسب ماهيتها، ويعدد الكاتب الأشكال الرئيسية التي يمكن أن تنشأ لضبط علاقة التفاعل بينهما وهي: الاندماج والإنكار، والتحالف والاستبعاد، والاستقلال. ويذكر الكاتب أن البشرية عانت وما زالت من الحروب والمآسي بسبب تسخير الدين للسياسة وتسخير السياسة للدين، وإذا ما أصغت البشرية للفلسفة فهمت أن الشكل الصحيح لتفاعل هاتين السلطتين هو الاستقلال الذي يحفظ التنازع على الدنيا بين السيادة السياسية والسيادة الدينية في مقابل التمييز الذي يقيمه والثنائية التي يتحدث عنها بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة.

ويجيب الكاتب أنه إذا تم التبسيط فيمكن التمييز بين سلطة الدين وسلطة رجل الدين، وهناك سلطة كتاب الدين وسلطة رجل الدين، لكن كلا من هاتين السلطتين تحيل إلى سلطة أعلى، فسلطة رجل الدين إلى سلطة المؤسس الرسول أو الرسل وسلطة الكتاب إلى سلطة الله، فهناك سلطة واحدة مطلقة وثلاث تابعة لها ومنبثقة منها أو متوقفة عليها بشكل أو بآخر.

فالدين مشروط بالإيمان ومتعدد المستوى ومعقد المعطيات بالنسبة إلى السلطة السياسية، لكن السلطة السياسية لا تقوم على الإيمان بل إن سلطة الحاكم هي تفويضية وهناك تفاعل متعدد المستوى في العلاقة بين الحاكم السياسي والجماعات الدينية.

وينتقل الكاتب إلى معالجة كل شكل على حدة ففي الشكل الاندماجي تتوحد السلطة السياسية مع السلطة الدينية، وهذا الشكل هو الثيوقراطية أو الدولة الثيوقراطية ومن أقوى سماتها سمة التوحيد الشامل. ومن جملة ما تعنيه عقدة التوحيد الشامل، أن لا مجال في المجتمع لعقيدة غيرها فهي تستلزم أحادية العقيدة وأحادية السلطة.

ويتابع الكاتب توصيف الدولة الثيوقراطية فيضيف أنها تتميز بنوع من الانسجام العام وتصبح الإرادة السياسية امتثالا للإرادة الإلهية وتغدو الطاعة السياسية واجبا دينيا

واللافت في تحليل الكاتب، أن المنطق الذي يستند غليه في توصيف الأمر يصل بالقارئ تلقائيا إلى الاستنتاجات فتحمل تحليلات نصار قوة اقناعية كبيرة، فكأنما يدفع القارئ إلى التساؤل: وكيف يمكن للبشر أن يحكموا أنفسهم بالعقل والحرية إذا كانت الطاعة واجبا دينيا؟ ويطرح هو السؤال المفصلي: إلى أي حد تحترم الدولة الدينية طبيعة الوضع الإنساني وتتجاوز تناقضاته؟

ويجيب بأن حضور الله في دنيا الإنسان لا يقابله مثيل في الدنيا ويختلف بنو الإنسان في إدراكه ومعرفته وفي الاحتفال به والامتثال له ويصف الإنسان في كل ما يحمله من حاجة ورغبة وخوف وأمل وما ينشده من طمأنينة ولذة إلخ . ويستنتج أن الإنسان الطبيعي مضطر إلى حكم نفسه بنفسه، سواء أكان مؤمنا دينيا أو غير مؤمن، والأهم هو أن السلطة في دنيا الإنسان الطبيعي سابقة على تجربة الإيمان الديني. ويستند بالبرهان إلى ما نعرفه بالعقل من حقائق عن الطبيعة والإنسان والله، وهو الأثبت لدينا وهو المرجع لفهم ما عداه، ويطلق الكاتب في هذا السياق حكما فاصلا هو أننا نعرف بالعقل أن السلطة في دنيا الإنسان الاجتماعي لا تحتاج إلى السلطة الدينية حتى تتواجد وتؤكد نفسها وتقوم بوظيفتها، أن علة السلطة السياسية متمركزة في طبيعة الإنسان.

[٢]

تأمل فلسفي وتحليل واقعي(*)

ويذهب الكاتب بتسلسل براهينــه المنطقيـة إلـى حد القـول أن الدولـة الدينيـة إذا كانت دينية بالكامل فهي تعي لكونها دولة الإنسان الطبيعـي، أي أنـها دولـة اللادولـة وإذا كانت دولة بالمعنى المعروف فهي سـلطة سياسية تتمـاهى مـع الديـن وسـلطته لأغراض سياسية استبدادية.

وينطلق الكاتب من هذه الفكـرة للبرهـان علـى طـابع الاسـتبدادية لـهذه الدولـة، فالدولة القائمة على إيمان ديني معين يلازمها الاستبداد الـذي يتخطـى التفـرد بـالحكم إلـى احتكار النشاط السياسي في المجتمع. ولا يعود هناك مكان في الدولـة الدينيـة للمعارضـة السياسية بالمعنى الحقيقـي، ولا نشـاط سياسـي فـي المجتمـع الدينـي المسـتقل إلا للحـاكم الديني هذا إذا كان كل أفراد المجتمع على دين واحد. فكيف تكون الحال إذا كان هناك تعدد ديني وهو وضع طبيعي في الدولة التاريخية؟ ويجيب الكاتب أن الدولة الدينية تقع عندهـا في الظلم والقهر فضلا عن الاستبداد، ولا يمكنـها أن تعدل، وهل هنـاك عدل إذا لـم يكـن هناك احترام للمقوم الأساسي للإنسان الطبيعي، الذي هـو الحريـة، ويسـتطرد الكـاتب إلـى توضيح مفهوم العدل وتمييزه عن التسامح، فالتسامح غير العدل وأقل منه. التسـامح هـو احتواء للاختلاف في الإيمان الديني تحت سيطرة دين معين بينمـا يقتضـي احـترام الحـق الطبيعي لكل إنسان في أن يمارس حريته وهو عضو في الدولة مساو لغيره من أعضائـها من دون استثناء.

ويذهب الكـاتب فـي تحليلـه إلـى حد تعريـة الدولـة الدينيـة التـي تظـهر بمظـهر التسامح واحـترام الحريـة والاختـلاف ، فـهي فـي باطنـها نافيـة للحريـة الدينيـة والحريـة السياسية على السـواء، وخصوصـا نافيـة للمسـاواة بين أفرادهـا، كأنمـا الكـاتب يخـاطب مجتمعنا الحاضر ويجيب علـى تساؤلاته، ويـناقش بعض العقـائد الدينيـة فـي أطروحاتـها

(*) الجزء الثاني من دراسة فاديا كيوان ، جريدة النهار ٢٥/٥/١٩٩٦

دونما الانزلاق إلى الجدل الأيديولوجي، فهو ينطلق من مقومات أساسية مقبولة في طرح فلسفي لحرية الإنسان الطبيعي وعقله، ويذهب إلى توصيف الأمور إلى حد تبيان التناقض بين ما تدعو إليه الدولة الدينية وما ترسمه من قواعد في الحياة الدنيوية ويستطرد الكاتب في توصيف الدولة الدينية غير الموحدة في الانتماء الديني فيقول أنها تضع السلطة في قبضة جماعة إثنية دينية دون سواها، فتنتفي الحرية والمساواة.

ويبين الكاتب أن محاولة الدولة الدينية وضع تشريع سياسي على غرار التشريع العبادى والأخلاقي هو ظلم، فالدولة تقوم وفقا لمبدأ الإرادة الجامعة المتركزة على ناس أحرار ومتساوين في الكرامة، فلا يمكن أن يحدد بصورة مسبقة وثابتة ما يجب أن تكون عليه الدولة في الواقع العيني الذي تحكمه الصيرورة التاريخية، وتاليا فإن السلطة السياسية يحكمها المنطق الطبيعي للتاريخ.

العبادات يمكن أن تكون موضوعا لتشريع كامل وثابت، لكن التشريع السياسي والتشريع الأخلاقي يختلفان جذريا عن التشريع العبادي وهما يماشيان التغيير المستمر في أوضاع المجتمعات وظروفها وتعددها في التاريخ، ويستند الكاتب إلى نقطة واحدة من نقاط التشريع السياسي في تاريخ الإسلام السني الكلاسيكي للدلالة على نوع من الاستنساب التاريخي الذي يحاول الارتكاز على الدين لاكتساب الشرعية، وهي مسألة الإمامة، فلما كان القرآن لا يتضمن تشريعا خاصا بتعيين الحاكم في الدولة الإسلامية، بات على المؤمنين بالإسلام دينا ودولة أن يوجدوا التشريع المطلوب من طريق الإجماع، ويعود الكاتب إلى تحليل الأشعري الذي يجيب أن الإجماع حصل بتعيين أبي بكر الصديق لكن الكاتب يتابع تحليله النقدي بالقول أنه فات الأشعري أن الإجماع الذي حصل لم يتحدد له نظام كإجماع ، ولم يكن موضوعه قاعدة عامة لتعيين الحاكم. فيعود فيقبل بطريقة أخرى هي طريقة لتعيين من جانب الإمام نفسه لأن أبا بكر الصديق استخدمها لتعيين عمر بن الخطاب إماما، ومن ثم يقبل بطريقة ثالثة هي اتفاق جماعة صغيرة يسميها أصحاب الشورى، وذلك لأن عمر بن الخطاب حصر في حينه في جماعة صغيرة حق لاختيار الإمام من بين أعضائها.

أي شرعية هي هذه الشرعية؟أمر القرآن المؤمنين بإطاعة الله وبإطاعة الرسول وبإطاعة أولياء الأمر منهم وجعل طاعة أولياء الأمر واجبا دينيا لكنه لم يحدد من هم ولا كيفية وصولهم إلى مناصبهم ومدة ولايتهم وصلاحياتهم فالإجماع، على افتراض أنه حصل لم يضع تشريعا حول هذه المسائل وأصبحت قضية تعيين الحاكم في الدولة الإسلامية قضية اجتهاد. والاجتهاد ليس أكثر من رأي ولا شيء يعصمه عن الخطأ والزلل، ولا شيء يمنع صدور اجتهاد مخالف له. وفي غياب القاعدة العامة التي تسمح بضبط الخلافات، يتحول الصراع صراعا بالقوة المسلحة وتاليا فإن الفريق المنتصر يترجم انتصاره تحقيقا لإرادة الله.

الشكل الثاني لتفاعل السلطة السياسية والدينية هو التحالف، وفي هذه الحال، تتميز السلطة السياسية عن السلطة الدينية وتدرك هذا التمييز ولكنها لا تنفصل عنها ولا تتحرر من هيمنتها بالمعنى الكامل. وتتعدد أنواع التحالف، فهناك التحالف القوي والتحالف الضعيف والتحالف البنيوي والتحالف المرحلي.

ويعود للكاتب فضل منهجي كبير في وضع هذا التصنيف المبدئي الذي يسمح لعلم الاجتماع السياسي بالاستناد إلى هذا الإطار لتصنيف الأنظمة السياسية لجهة علاقتها بالسلطة الدينية، ويعود الكاتب إلى أمثلة تاريخية محددة يبين من خلالها أن دراسة الدين في تفكير البعض ليست مصلحة الدين بمقدار ما تعني مصلحة الملك.

ومن مصلحة الحاكم أن يؤكد أن سلطته مستمدة من الله وأن حقه في الحكم حق إلهي، فالسلطة السياسية تلجأ إلى الدين لاكتساب صفات ليست لها مثل القدسية والجلالة، ولطمس صفات هي لها بحسب طبيعة الأشياء مثل الخدمة والتبعية للإرادة المجتمعية الدنيوية والسلطة السياسية ليست حارسة للدين، فالدين يحرس نفسه بنفسه ولا يحتاج إلى حماية السلطة السياسية.إن حق الدين في الوجود نابع من حرية الإنسان الاعتقادية. إن هذا التأكيد يسوقنا إلى تأكيد آخر لم يسمه الكاتب باسمه وان بني له المداميك المنطقية وهو يدفع القارئ إلى استنتاجه بنفسه، ألا وهو فصل الدين عن الدولة أو بالأحرى فصل الدولة عن الدين.ومن دواعي القلق وإن لم يقل الكاتب ذلك، أنه في حال

التحالف - على اختلافه - بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، تكتسب السلطة السياسية هامشا واسعا من التأويل والمناورة، والنص الدستوري عن العائلة ودورها الأساسي في المجتمع وأن قوامها الدين وأن الشريعة التي تحكمها هي شريعة السلطة الدينية، هو تلك المساحة التي تسمح للسلطة السياسية بالتأويل،وهنا يلمح الكاتب إلى صيغة التحالف التي تقضي باحترام التشريعات الدينية المتصلة بالأحوال الشخصية في حال السلطة السياسية المتحالفة مع السلطة الدينية. والأخلاق الاجتماعية الدينية هي حلقة رئيسية في جميع أنواع التحالف وخصوصا في التحالف الدستوري حيث ترسم السلطة السياسية مساحة اجتماعية دنيوية تسلم فيها الصلاحية للسلطة الدينية.

ويذهب الكاتب إلى أكثر من التحالف الدستوري في صيغ التنازلات المتنوعة ليطرح سؤالا مبدئيا حول ما يبرر التزام الدولة بدين معين في دستورها المكتوب، وينتقل إلى إطلاق مبادئ عامة هي مسلمات عقدية عند الكاتب، فالدولة ظاهرة دنيوية اجتماعية تاريخية، قاعدتها منطقة معينة من الأرض والشعب هو مصدر السلطة وصاحب السيادة فيها، وبما أن الأمر كذلك، فكيف يأتي له أن يربط الدولة بدين معين؟

مع تسليمنا بالمبادئ التي يطلقها نصار، علينا الإقرار أنه ينتقل في هذه المرحلة من تحليله من التأمل الفلسفي المبدئي إلى المقاربة السوسيولوجية ولا شك أن تحليله متين في براهينه، ولكن ألم يدخل إلى مساحة السجال الأيديولوجي المرتبط بالوضع اللبناني، وربط الدولة بدين معين هو بالنسبة إليه الموضوع الذي يحتاج إلى تبرير أكثر من مبدأ ربط الدولة بالدين.

السلطة السياسية والسلطة الدينية: فهل أن الموضوع الذي عالجه، وأن في شكل الأحكام العمومية، هو علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية في حال المجتمع المتعدد في شكل خاص؟ في هذه المقاطع (ص. ١٦٨-١٧٢) يبدو كأن الكاتب يتحدث عن مأزق محدد تاريخيا هو المأزق اللبناني، ولا سيما أن الحياة السياسية في لبنان قائمة على نوع من التحالف مع السلطة الدينية بل مع السلطات الدينية وهذا هو سبب ثمين من

لكن الكاتب يستدرك ويعود إلى حال الدولة التي يسود أفرادها إيمان ديني واحد، فيرد التبرير الذي يعطي بالاستناد زورا إلى الفلسفة الديمقراطية وهو أن الأكثرية هي التي تقرر شؤون الحكم وعلاقة الدولة بالدين، ولكن الكاتب يدخل ببراعة فائقة تمييزا بين الأكثرية والغالبية. ويرد الدعوى القائلة بحق الأكثرية الدينية في المجتمع أن تجعل دينها دينا رسميا للدولة لأن هذه الدعوى تحول الأكثرية الدينية غالبية سياسية ديمقراطية، وما لم يقله الكاتب وإن عناه، هو أن الأكثرية الدينية لا تشكل بالضرورة كتلة واحدة فتتحول غالبية سياسية ديمقراطية. والعودة إلى سلطة الشعب باطلة في الأساس لأنها تقوم على تجاوز حدود سلطة الشعب على نفسه ، لأن سلطة الشعب على نفسه دنيوية ولا تطاول شؤون الغيب فشؤون الدين، وإلا تحولت سلطته تسلطا وهي باطلة.

وينتقل الكاتب إلى شكل الاستقلال الذي تأخذه العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ويسرع إلى التوضيح أن الاستقلال الديني ليس انغلاقا ولا تجاهلا من الواحدة تجاه الأخرى، الاستقلال هو انفتاح لهاتين السلطتين إحداهما على الأخرى، من دون الخروج عما تطلبه طبيعة الأشياء، إنه انفصال متبادل وليس انعزالا، ويقتضي الاستقلال الاعتراف المتبادل بينهما بحق كل واحدة منهما بوجود منفصل عن وجود الأخرى.

والعبادات شأن يخص السلطة الدينية، لكن ممارستها الاجتماعية لا تخصها وحدها، بل إن للسلطة السياسية حق الإشراف عليها ومراقبتها من وجهة أمنية على الأقل، والتربية شأن يخص السلطة السياسية باعتبارها خدمة ثقافية إنمائية عامة، لكن السلطة السياسية لا تنفرد بالمسؤولية والاهتمام بالتربية، والسلطة الوالدية والسلطة الدينية تتعاطيان طبيعيا بالشأن التربوي من دون إذن السلطة السياسية، لكن مسؤولية هذه الأخيرة أوسع في هذا الميدان، وهي التي تتولى تنظيم النشاط التربوي عن المجتمع والتشريع التربوي واجهة التشريع للشؤون العامة وينبغي أن تتولى السلطة السياسية أيضا التشريع للزواج ونتائجه من حيث هو شأن عام، وكذلك للنشاط الاقتصادي من حيث هو شأن عام وللجمعيات والأحزاب وهي في كل ذلك تأخذ ما تراه ضروريا من طروحات السلطة الدينية كما السلطات الأخرى توخيا للأمن والنظام والخير العام، فليس لأي سلطة في المجتمع أن تقاسم السلطة السياسية حقها في التشريع للشؤون العامة في المجتمع وإنما يعود لكل سلطة أن تعبر عن رأيها علانية في المجال العام وأن تسعى إلى مبتغاها عن طريق محاولة التأثير على السلطة السياسية. ويبرر الكاتب طرحه لشكل الاستقلال

على أنه تفاعل وليس انكفاء وتجاهلا متبادلا، ويقر في معرض توضيحاته أن الإنسان لن يصل إلى وضع ينعدم فيه تأثير الدين في السياسة وتأثير السياسة في الدين إلا إذا انسحب الدين من هموم الدنيا في شكل صلاة للخلاص الأبدي.

لقد توقفت عند هذه الفصول من دون غيرها من كتاب منطق السلطة، من جهة لأنها استرعت اهتمامي في شكل مميز ، ومن جهة أخرى لأن الكتاب جامع بل موسوعي فيصعب على القارئ ضبط مختلف المواضيع التي تطرق إليها. وفي الانتقاء الذي قمت به قصدت تشويق القراء إلى قراءة الكتاب وإثارة فضولهم بالنسبة إلى بعض المواضيع، ويبقى أن الكتاب غني جدا بالتحليلات الدقيقة التي يقوم بها نصار والتي تتميز بتسلسل منطقي استقرائي حينا واستنتاجي أحيانا أخرى. ويبرع الفيلسوف في اختيار المصطلحات وهو يحدد المفاهيم تحديدا دقيقا يمنع اللبس والغموض، وإلى قدرته الفكرية وسعة اطلاعه. يتميز نصار بسلاسة المحلل السوسيولوجي، وربما أربك القارئ لسرعة انتقاله من مستوى التأمل الفلسفي لمسألة من المسائل إلى التحليل الواقعي التاريخي للأحداث يستعرضها لإسناد تحليله الفلسفي المبدئي على براهين ولا نبالغ إذا قلنا أن التأمل الفلسفي في القضايا المتصلة بالسلطة ليس تأملا مثاليا طوباويا، كما جاءت كبرى الكتابات الفلسفية في موضوع السياسة، بل إن تأمله بني على ثقافة تاريخية سوسيولوجية متينة تعطي دفعا خاصا لما يؤكده الكاتب على الصعيد المبدئي.

ويحسن الكاتب التخلص من مطبات التحليل الواقعي فلا ينزلق في الاستنتاجات الواقعية وهو ينزل إلى الواقع فيستل منه حدثا تاريخيا ويعود به إلى عليائه بخفة العالم الحذر والمتشبث بالمسافة التي تسمح له برؤية الدنيا من نظرة إجمالية شاملة وغير منهمكة في اليوميات والحسيات. نصار ليس كاتبا في هذا الكتاب، بل هو فيلسوف وهو يحلق عاليا كالطير ويغرد، فإما أن نستمع إليه وإما أن نصم آذاننا ولكن لا يمكن أن نحاسبه بالقول لأنه بعيد عن الواقع، فهو كذلك وهاجسه المعرفة وليس تدبير الأمور العملية.

ويبقى أن نقول خاتمة أنه مدعاة فخر أن صدر هذا الكتاب باللغة العربية فيغني به نتاجنا الفلسفي وللفيلسوف ناصيف نصار مساهمة واسعة عبر هذا الكتاب في تحديد إطلاق المفاهيم الفلسفية بالدقة العلمية وبالطلاقة اللفظية. التي تلفت إلى قدرة الفيلسوف على التصرف بالمفاهيم باللغة، وإلى غنى اللغة العربية عندما تقع بين أدي أمثاله لتتجدد وتتطور وتتماشى مع الزمن.

ناصيف نصار يدقق في المفردات والمعاني(*)

جودت فخر الدين(**)

من له السلطة ؟ من له الحق في استعمال السلطة ؟ وكيف لنا أن نحكم حسن استعمالها أو سوئه ؟ والسلطة بوجه عام لها مصادر متعددة ، ولها أنواع ومتفرعات . ولكن كلامنا عليها غالبا ما يشير إلى نوع محدد منها , هو السلطة السياسية ، أو بالأحرى سلطة الحاكم ، التي هي سلطة الدولة ، كما يوضح ناصيف نصار في كتابه (منطق لسلطة) . وإذا كان بعض الدول المتقدمة ، وخصوصا تلك التي قطعت أشواطا في تجاربها الديمقراطية ، قطعت أشواطا بعيدة في مستوى (فلسفة السلطة) أو بتعبير آخر في مستوى تطوير المفاهيم المتعلقة بالسلطة السياسية ، فأين من ذلك دولنا ومجتمعاتنا، التي هي جزء من العالم الثالث ؟ هل طرحنا السؤال فعلا حول قضية السلطة؟ هل سعينا فعلا إلى مفهوم للسلطة يكون قائما على مفاهيم للعدل والحرية والمساواة ؟

بلداننا تعانى من مشكلة مزدوجة : وجهها الأول يتعلق باستخدام السلطة السياسية في الداخل ، أي من قبل الحكام تجاه الشعوب . ووجهها الثاني يتعلق باستخدام السلطة السياسية من قبل قوى خارجية حيال بلداننا ، يفرض تأثيرا ، بل ضغوطا بهذه النسبة أو تلك، على مجتمعاتنا وعلى القائمين بشؤون الحكم عندنا . ألا يعني ازدواج المشكلة هذه إن بحثنا عن مفهوم متطور للسلطة هو أمر بالغ الصعوبة والتشعب ؟ ولكنه في الوقت نفسه أمر شديد الاهمية، ولا مفر من التصدى له لدى أي تفكير جدي في ضرورة التفلت – ولو قليلا – من أوضاعنا القائمة .

(*) جريدة الحياة ، الخميس ١٤/١١/١٩٩٦ .

(**) شاعر وكاتب لبناني ، أستاذ في الجامعة اللبنانية (بيروت)

وإذا انطلقنا – على سبيل التبسيط – من الإقرار بان السلطة السياسية يساء استخدامها في بلداننا ، أليس علينا – خصوصا إذا ما أردنا الاحتجاج أو الاعتراض أو الدعوة إلى التغيير – أن نتسلح بمفهوم حديث للسلطة ، ينطلق من خصوصيات مجتمعاتنا، ونتوخى منه أن يهدينا إلى سبل تحسين الأداء السياسي في دولنا ؟ أليس علينا أن نسعى إلى إرساء علاقات متطورة وبناءة بين السلطة السياسية وغيرها من السلطات ، مثل سلطة التراث ، وسلطة الدين وسلطة العائلة ، وسلطة الطائفة ، وسلطة العقل وسلطة الأيديولوجيا ..الخ إن ذلك المفهوم الحديث هو ما سعى إليه ناصيف نصار في (منطق السلطة) .

يقول نصار في تعريفه للدولة : (إنها المجتمع السياسي المستقل) (ص ٩٤)، ويقول أيضا : (أن الشعب هو الفريق الأغلب في الدولة) (ص٩٥) ، ويرى أن سلطة الدولة هي مصدر سلطة الحاكم ، موضحا أن انبثاق سلطة الحاكم من سلطة الدولة يتم على سبيل التفويض ، وليس نوعا من أنواع التعاقد .. (ص ٧٤) . ومع أن هذه الأقوال تبدو لنا على قدر كبير من البداهة والوضوح ، فأننا نجدها بعيدة كل البعد من أن تكون منطبقة – ولو بنسب بسيطة – على واقع الحال في بلدننا ، أو لنقل في بلدان العالم الثالث على وجه الأجمال .

كيف تنشأ السلطة السياسية ، وكيف يمارسها الحكام عندنا ؟ وأين ذاك النشوء وتلك الممارسة من (الحق في السلطة) ؟ ما الذي يسوغ السلطة السياسية عندنا ، ويمنحنا الحق في الأمر أو الحكم ؟ هذه الأسئلة لا تقع في صلب ما ذهب إليه نصار ، لان كتابه ليس معنيا بالتطبيقات هنا أو هناك ، في هذا البلد أو ذاك ، وانما هو (معنى بالأسس والمبادئ) (ص٨٩) . التي تتجاوز ميدانا محددا لممارسة السلطة ، إلى الميادين كلها ، ولكن الذي قدمه نصار في كتابه يشكل منطلقات نظرية متكاملة يمكن الاستفادة منها – على نطاق واسع – في ما يتعلق ببلداننا وبالسلطات السياسية فيها .

يطرح ناصيف نصار في كتابه أسئلة أساسية كالاتيه : ما موقع السياسة بالنسبة إلى جملة الوجود الإنساني ؟ هل السياسة ظاهرة سيطرة فقط بحسب طبيعة الإنسان ؟ والغايات

والقيم العليا التي يجدر بالإنسان أن يسعى إلى تحقيقها في المجال السياسي ؟ ما النظام الأفضل الممكن لتحقيق تلك الغايات والقيم العليا ؟ (ص ٣٢١) .

من طبيعة الإنسان حب السيطرة . والسياسة من شأنها أن تستخدم أحيانا لفرض هذا الشكل أو ذاك من أشكال السيطرة . والمجتمعات البشرية شهدت ، عبر تاريخها ، مساعي إلى التحرر من ذلك النزوع إلى السيطرة ، الذي هو نزوع طبيعي لدى الأفراد والجماعات . وتلك المساعي نحت نحو إقامة سلطة سياسية تبتعد – ما أمكن – عن السيطرة . يقول ناصيف نصار : (السلطة تبتعد من السيطرة بقدر ما ترتكز على العدل وتسعى إلى تحقيق العدل(ص ٢٣٢) .

أذن تكون السلطة السياسية بعيدة عن السيطرة إذا استطاعت إقامة العدل في المجتمع ، أو على الأقل ، إذا سعت إلى إقامة العدل ، وهذا الأمر ليس سهل التحقيق بصورة كاملة . فالتطلع إلى حكم عادل كل العدل قد يكون ضربا من التمني ، أو التغني بمثال تحول دونه طبائع البشر ونزعاتهم التي يصعب التحكم بها . ولكن هذه الصعوبة لا ينبغي أن توقف السعي نحو ذلك الهدف (المثالي) لان كل تقدم يحرزه مجتمع من المجتمعات هو بالضرورة مرتبط – على نحو ما – بمثل ذلك السعي . وفكرة الحكم العادل، أو صورته ، لم تغب يوما عن أذهان الفلاسفة والمفكرين ، وحتى عن أذهان المصلحين الاجتماعيين . أن المحاولة الجادة لإرساء سلطة سياسية بعيدة عن السيطرة ، هي محاولة لإرساء قواعد العدل التي ينبغي أن تقوم عليه هذه السلطة . يقول ناصيف نصار : ((من الوجهة الفلسفية ، يمكن جمع قواعد العدل الخاصة بسلطة الحاكم تحت ثلاثة عناوين : ١- احترام سلطة الدولة وحق المعارضة ، ٢- الحصول على تفويض صريح وصحيح من المجتمع ، ٣- تحمل المسؤولية وتأدية الحساب))(ص ٢٦٢). في ضوء مبادئ العدل ، يمكن لمفهوم ((الحق في السلطة)) أن يصبح اكثر وضوحا فالسلطة بمعناها العام الذي يثبته نصار ((هي الحق في الأمر)) (ص ٧) . والمجتمع السياسي المستقل (أي دولة) الذي يعطى الحاكم حق استخدام السلطة ، عليه أن يمتثل لأوامره ، أو

بـالأحرى عليـه أن يطيعـه ، دون أن يتخلى عن مراقبتـه ومحاسبته . فتفويـض المجتمــع (أو الشعب) للحاكم باستعمال الســلطة لا يسـلبه حقـه فـي المراقبـة والمحاسبة ، وان فـرض عليـه الطاعة ، لان علاقة المطيع هنا بالأمر ليست علاقة عبد بسيد ، كما يوضح نصار : ((أن جدلية القيــادة والطاعــة فــي الســـلطة السياســـية تختلــف جوهريـــا عــن جدليـــة الســـيادة والعبودية))(ص١١٨).

من أهم ما يجذب في كتاب نصار ، الوضوح والسلاسـة فـي عرض الأفكـار وتفصيلـها . ومن أهم ما يجلـب الفـائدة ويعمـق الفـهم ؟، التحديـد الدقيـق لمعـاني المفـردات أو المصطلحـات المستعملة ، والتفريق الجلي بين كلمات تتشابك في معانيـها ، ممـا يزيـل كـل شـبهة ، ولا يـترك مجالا لالتباس . من ذلك – على سبيل المثال – التمييز بين العدل والعدالة : (فالعدالة هي محبة العدل وطلبه والسعي إليه والفرح بتحقيقه) (ص٢٤٠)

هناك مفرادات يستعملها الكثيرون كمترادفات ، ظنا منهم أن الواحدة منها تنوب عـن الأخـرى ، فلا يلتفتون إلى ما بينها من فوارق . اما ناصيف نصار فيولى التمييز بيـن المفـردات المتقاربـة اهتماما كبيرا ، متوخيا الدقة ما أمكنه ذلك . هكذا يفـرق مثـلا بيـن السـلطة والتسـلط والسيطرة والاستيلاء ..الخ ، ويعطى تعريفات واضحة للدولة والمجتمع والشعب والحكم .. الخ ، كما يحدد المقصود بكل من الكلمات الآتية : المعارضة ، العصيان ، الانقلاب ، الثورة ، القـوة ، العنـف ، الصراع .. الخ ،

المادة المعرفيـة فـي (منطـق السـلطة) مـادة سـهلة التنـاول ، وان كـانت تتضمـن اعمـق المسائل المتعلقة بالسلطة عموما ، وبالسلطة السياسية خصوصـا. لـهذا يمكـن القـول إن الكتـاب ليس موجها إلى متخصصين فقط ، بل من شانه أن يتوجه إلى جمهور واسع من القراء .

إن حسن استخدام السلطة ، على نحو منصف وعادل ، ينبغي أن يقـوم علـى حسـن فـهم للسلطة ، ولمنطقها ، ولحق ممارستها . وكتاب ناصيف نصار يقدم مبـادئ أساسـية لمثـل ذلـك الفهم . وقد استطاع المؤلف أن يدرج تلك المبادئ في بناء نظري متكامل .

الإنسان وسلطة المستقبل

من الحضور إلى الإمرة ارتقاء إلى النبوة(*)

عصام نعمان(**)

ما أرمي إليه في هذه العجالة ليس مراجعة كتاب ناصيف نصار "منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر" فقد سبق لغيري أن راجعه بجدارة أكثر من مرة. ما أرمي إليه هو الانطلاق من مفاهيم هذا الكتاب القيم لمعالجة مسألة معنى السلطة وحوافزها وترويضها وصولا إلى استشراف ماهيتها وفاعليتها في المستقبل المنظور.

[I] فرادة الكتاب

يتناول ناصيف نصار ظاهرة السلطة بمبادئها العامة "مستنبطة" من مفهومها الذي يحدد ماهيتها ومترابطة في منظومة منفتحة، مع تركيز خاص على السلطة السياسية". في هذه المقاربة يعالج الباحث مجموعة من الموضوعات المتمايزة والمتكاملة في آن واحد. معنى السلطة، مصادر السلطة، سلطة الحاكم، سلطة الحاكم وسلطة الدولة، حدود السلطة السياسية، خدمات السلطة السياسية، السلطة السياسية والسلطة الدينية، السلطة السياسية وسلطان الأيديولوجيا، السلطة السياسية ومبدأ العدل، السلطة السياسية وسلطة العقل، الصراع على السلطة، السلطة والتاريخ.

لم أقع، في النتاج الفكري العربي، على كتاب في موضوع السلطة يضاهي كتاب نصار، إنه الأول في مقاربته وأسلوبه، وتحار كيف تصفه، هل هو بحث في تاريخ السلطة؟ هل هو بحث مقارن في معناها وأشكالها؟ هل هو نقد لما كتب في السلطة وعنها؟ هل هو إسهام بازغ من المؤلف في تقويم ظاهرة السلطة؟ هل هو محاولة لإثارة التفكير والنقاش؟

إنه كل هذه التصنيفات جزئيا وليس ايا منها كليا، من هنا تنبع فراسته، فهو يقدم إلى القارئ نصا موجزا ومتكاملا لفلسفة السلطة من خلال معالجة موضوعات مركزية فيها. والكتاب

(*) جريدة النهار، ١٩٩٧/٧/١١

(**) سياسي لبناني (نائب وزير سابق) باحث في الشئون اللبنانية والعربية

يشبهه، من حيث المقاربة، كتابه القيم تصورات الأمة المعاصرة، بمعنى أنه يقدم للناس، كل الناس، بأسلوب سهل ممتنع، لوحة مفهومية موجزة ومكثفة لظواهر مستديمة في حياة الفرد والمجتمع، ترتقي إلى مصاف النظرية التامة.

غير أن الكتاب، على فرادته وتكامله، يشكو على صعيد المقاربة والمعالجة من أمرين، قصور عن تناول فكر أعلام في مسألة السلطة كمكيافللي، وراسل ولازويل، وغيرهم، وإحجام عن الإشارة إلى حالات دراسية تعزز الأطروحات المعروضة أو المبحوثة. ولعل المؤلف معذور حيال هذين الأمرين، لسببين الأول، إيثاره التكثيف والإيجاز، والثاني عدم تقصده وضع دراسة مقارنة أو دراسة في تاريخ ظاهرة السلطة وأشكالها وإشكالاتها.

[II] معنى السلطة

يميز ناصيف نصار بين السلطة والسلطان، فالسلطة بمعناها العام هي "الحق في الأمر". وهي "تستلزم آمرا ومأمورا وأمرا، وآمرا له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأمورا عليه واجب الطاعة للآمر، وتنفيذ الأمر الموجه إليه". إنها، بحسب مفهومه، "علاقة بين طرفين متراضيين، يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجبا عليه إلا نه صادر عن حق له فيه، ويعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأول في إصدار الأمر إليه".

أما مقولة السلطان فلا تتركز على عنصر الأمر بقدر ما تتركز على عنصر التأثير والنفوذ، فالسلطان، في مفهوم نصار، هو "القدرة الفعلية على التأثير في النفوس، من دون التزام معين، بحيث تصبح مطيعة ومنقادة لما يأتيها في العقل، أو في الوجدان أو في العاطفة والميل".

ويميز نصار أيضا بين السلطة والسيطرة، إذا كانت الأولى علاقة بين طرفين متراضيين، فإن الثانية تقوم على الإخضاع المفروض بالقوة وتسخير الأضعف لأغراض الأقوى. إنها "علاقة أمر وطاعة بين طرفين متغالبين، يسعى أحدهما إلى فرض إرادته على الآخر فرضا، وإلى حمل هذا الآخر على تنفيذ أمره بالقوة الجبرية.

العنصر المشترك في المقولات الثلاث هو الأمر، لكنه عنصر ينطوي على اختلاف في كل منهما، ففي السلطة يكون للآمر الحق في إصدار أمر إلى المأمور، وعلى المأمور واجب

الطاعة للآمر بتنفيذ الأمر الموجه إليه. من هنا فإن السلطة علاقة أمرية شرعية تنطوي على اعتراف بما تتقوم به من حق وواجب عند الآمر والمأمور. في المقابل تبدو السيطرة علاقة أمرية غير شرعية، ذلك لأنها تقوم بين طرفين متغالبين، يسعى أحدهما إلى فرض إرادته على الآخر وحمله على تنفيذ أمره بالقوة الجبرية، لذلك لا يعترف المغلوب بأحقية الغالب في الأمر ولا يقر له على نفسه بواجب طاعته.

أما السلطان فيلاحظ نصار أنه يتوسط بين السلطة والسيطرة المتناقضتين، فهو يبدو أشد أنواع الأمر انتشارا ولطافة وغموضا. فهو على حد تعبيره، "جلب ودفع، وتوجيه ومنع، وتحريض وردع، عبر الواعي واللاواعي، من دون حق محدد ومن دون فرض واضطرار، إنه تاثير غير مقيد بمسؤولية مسبقة وغير مشروط بمنطق أدامه الغلبة. الآمر في رأي نصار، هو المشترك الثابت في مقولات السلطة والسلطان والسيطرة، ولأنه كذلك فقد تخير الباحث لكتابه عنوانا ثانويا هو مدخل إلى فلسفة الأمر.

إني لأتساءل: أهي فلسفة الأمر أم فلسفة الإمرة؟ الأمر فعل، الإمرة فاعلية، الآمر يصدر أمرا – أي يفعل فعلا – ينجم عنه ائتمار أي انفعال في جانب المأمور. هذه العملية التي مبدأها أمر ومنتهاها ائتمار – أي فعل وانفعال – هي فاعلية أي عملية متكاملة، إنها قدرة على الأمر (الفعل) وقدرة على ضمان الاستجابة للأمر أي الائتمار (الانفعال)، جماع هذه العملية، من أمر وائتمار يكون إمرة، أليست الامرة، أي العملية المتكاملة أولى بالاهتمام والاعتبار والتسمية من الأمر الذي هو أحد عناصرها؟ أليست "فلسفة الامرة" أولى بالاعتماد في عنوان الكاتب من فلسفة الأمر؟

في كتابه "السلطان Power" يعطي برتراند راسل هذا المصطلح استخداما مغايرا ينطوي على كل معاني القوة والسيطرة والنفوذ والتحكم والغلبة والتفوق والأمر والتوجيه في جميع المجالات، من سياسية واقتصادية واجتماعية وعسكرية وأخلاقية ودينية وتربوية وعرفية ودعائية وفلسفية. ويقول راسل أن "من أكثر الرغبات الإنسانية انطلاقا عن الحدود، الرغبة في الوصول إلى السلطان والمجد". وكتابه المشار إليه هو محاولة ناجحة لإقامة الدليل على أن

السلطان هو المفهوم الجوهري في العلوم الاجتماعية، تماما كما الطاقة هي المفهوم الجوهري في علم الطبيعة.

ويعرف راسل السلطان على أنه نتاج المعلولات (التأثيرات) المقصودة، لذلك يمكن اعتباره مفهوما كميا، وفي هذا المجال يعطي راسل مثلا: وجود فنانين يرغب كل منهما في رسم صورة رائعة كما يرغب في الثراء، فينجح أحدهما في الوصول إلى رسم الصورة الرائعة بينما ينجح الآخر في الحصول على الثراء. ويقول راسل إنه يصعب في هذه الحالة تقدير أيهما أكثر سلطانا وقوة.(*) ومع ذلك يمكن القول بصورة عامة، أن الأول أكثر سلطانا من الثاني، إذا استطاع أن يحقق عددا كبيرا من المعلولات (التأثيرات) المقصودة التي حققها الثاني.

لازويل في كتابه "السلطة من يأخذ ماذا ، ومتى وكيف؟" يقدم مثل راسل مفهوما كميا للسلطان فالحديث عن الأخذ يستتبع بالضرورة الحديث عن المأخوذ، أي عن "كمية" من المعلولات (التأثيرات) المنتجة لأمور مادية أو معنوية.

لنصار تعريف مغاير للسلطة، إنها في رأيه علاقة أمرية شرعية. صفة الشرعية هي من صفات ماهية السلطة. يقول: "السلطة لا تكون سلطة بمعناها الحقيقي إذا كانت فاقدة الشرعية، والشرعية لا تضاف إلى السلطة كصفة ممكنة، بل تتميز كصفة ملازمة لها، فكل سلطة، بما هي سلطة، علاقة شرعية".

هذا يجر إلى البحث في مصادر السلطة هنا يستفيض نصار في بحث السلطة كعلاقة أمرية شرعية وشكل من أشكال العلاقات الاجتماعية أو عالم الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي، وينتهي، من ثم، إلى أن مصادر السلطة في عالم الإنسان ثلاثة: الطبيعة، والتعاقد، والتفويض. لعل الطبيعة كمصدر للسلطة تستوجب التوقف عندها، فهي، في رأي نصار، طبيعة كيان الإنسان الذي يحمل نزوعا إلى الاستقلال وقدرة على التصرف بقواه الذاتية في الشؤون الخاصة به. ويوضح نصار فكرته بالقول إن "الفرد الإنساني المتعين والقائم بنفسه يمارس الأمر

(*) عنوان كتاب رسل "القوة" والكاتب هنا يرادف السلطة والقوة

على نفسه في كل لحظة يتخذ فيها قرارا في أي شأن من الشؤون التي تخصه، فهو في هذه الحالة الآمر والأمور معا.

لست أجادل في أن الطبيعة، طبيعة كيان الفرد الإنساني تفرز أوامر تتعلق بحاجاته، كما لا أجادل في أن السلطة علاقة أمرية شرعية، لكني أرى أن السلطة، في أصلها ومنطلقها وصيرورتها أكثر من ذلك، فالسلطة حضور إنساني، إنما حضور متفاوت الظهور والتأثير، درجة الظهور وعمق التأثير يتوقفان على عظمة الشخصية الإنسانية، وحدة ذكائها وشمولية رؤيتها واتساع خبرتها و وفرة مالها، و سطوع أخلاقها وتشعب علاقاتها ، وقوة تصميمها أو حجم مرونتها.

السلطة حضور إنساني شديد أو متوسط أو رقيق، عظيم التأثير أو متوسط التأثير أو ضعيف التأثير. ويمكن متابعة توصيف هذا الحضور بإضفاء جميع الصفات والحالات والدرجات والتوترات عليه التي تتبدى في الحياة الاجتماعية أو في الطبيعة. عن هذا الحضور الإنساني يصدر إيحاء أو إشارة أو كلام أو حركة أو عمل أو رغبة أو شهوة أو غلبة أو تدبير أو أمر. وجميع هذه التعبيرات تنطوي على علاقات اجتماعية بدرجات متفاوتة من الشرعية. ولعل الأمر هو أوضح هذه العلاقات تبلورا وأكثرها تأثيراً وفاعلية، وتصبح السلطة حضورا إنسانيا ذات طابع سياسي عندما تنطوي على علاقة أمرية شرعية طرفاها حاكم ومحكوم وموضوعها شأن عام ، أي مشترك اجتماعي يمس الفرد كما الجماعة الإنسانية و يؤثر فيهما بدرجات متفاوتة من الفاعلية.

بالعودة إلى مصادر السلطة - السلطة السياسية بخاصة - أرى أنها خمسة: الطبيعة والتعاقد والتفويض والتغلب والمعرفة لقد أسهب نصار في تحليل المصادر الثالثة الأولى فلا حاجة لمزيد. غير أني أود أن أتحدث عن المصدرين الآخرين. أن السلطة بما هي حضور إنساني متفاوت الظهور والتأثير، تنطوي على ظاهرات وعلاقات اجتماعية، أمرية وغير أمرية، شرعية وغير شرعية إنما تتجه إلى شرعنة نفسها. ومن هذه الظاهرات والعلاقات التغلب. ذلك لأن التغلب هو علاقة أمرية غير شرعية، لكن كثيرا ما تجري شرعنتها ليستقيم اعتبارها مصدرا من مصادر السلطة.

المعرفة هي أيضا مصدر من مصادر السلطة، إنها تتمايز بطبيعتها ، ووظيفتها عن المصادر الأربعة المار ذكرها بحيث تشكل مصدرا قائما بذاته، يتصف غالبا بالشرعية. ولعل ثورة العلم والتكنولوجيا، لا سيما في ميدان الاتصال والتواصل والإعلام وظاهرته الأكثر ثورية وفاعلية، "الإنترنت"، تجعل من المعرفة مصدرا ثريا للسلطة، بل إن المعرفة، بأشكالها ووسائلها ومناهجها وتأثيراتها المتعددة والفاعلة، تتحول سلطة، أي أن المصدر يتحول فعلا وفاعلا، أليست هذه هي أبرز ظاهرات عصرنا.

خلافا لراسل، لا يعقد ناصيف نصار فصلا خاصا بحوافز السلطة أو السلطان، لعل من المفيد الإشارة إلى بعضها كما أوردها راسل. يبدو التوق إلى الإشباع أول حوافز السلطان ذلك لأن الرغبات الإنسانية لا حد لها ولا حصر ولا سبيل إلى إشباعها إشباعا كاملا. ثم إن الخيال يلهب الشوق إلى الإشباع ويشحذ الهمم لمزيد من الجهد في هذا المضمار. وبينما تكتفي الحيوانات بالوجود والتوالد، يتشوق الناس إلى التوسع والتمدد. ولا حدود لهذه الرغبات في هذا المجال لا ضمن إطار ما يحدده الخيال من حدود ممكنة. ويقول راسل ساخرا: "كل إنسان يود أن يكون إلهاً، إذا أمكنه ذلك، وقليلون هم أولئك الذين يجدون أن من الصعب عليهم قبول هذه الاستحالة". ولعل من أكثر الرغبات الإنسانية انطلاقا هي الرغبة في الحصول على السلطان والمجد، كم يقول راسل. هذا مع العلم "إن التوق للمجد يستفز إلى حد بعيد الأعمال نفسها التي تستفزها الرغبة في سلطان. وفي إمكاننا، لدوافع وأهداف عملية، اعتبار الحافزين أمرا واحدا". الرغبة في الثراء هي حافز آخر للسلطان. فالذين "يبحثون عن الثراء إنما يبحثون عنه غالبا كسبيل للوصول بهم إلى السلطان كثيرا ما يستاهلون في تنمية ثرواتهم لتضخيم سلطانهم". وإذ يؤكد راسل "إن حب السلطان هو السبب في جميع الأنشطة المهمة في حقول الشؤون الاجتماعية"، يشير إلى أن للسلطان مظاهر شتى منها الثراء، والتسلح، والسلطات المدنية، والتأثير في الرأي العام.

ويخطئ راسل كارل ماركس لجهة افتراضه بأن المصلحة الاقتصادية الذاتية تعتبر الحافز الأساسي في الشؤون الاجتماعية، ذلك لأن "الرغبة في الحصول على السلع والحاجيات، إذا ما عزلت عن السلطان والمجد، تصبح محدودة، وفي الإمكان إشباعها إشباعًا كاملا بشيء من الاكتفاء المعتدل". هذا التعطش للسلطان والسلطة، ألا يستوجب ترويضا وتهذيباً؟ لعلني

أقتبس من راسل هذه الحكاية. "عندما مر كونفوشيوس على مقربة من جبل تاي، أبصر امرأة تقف إلى جانب أحد القبور تبكي بحرقة. فسارع المعلم إليها، وبعث بتسي - لو يسألها: "إنك تبكين يا امرأة وكأنك احتملت الأحزان فوق الأحزان". فردّت المرأة: "صحيح فقد قتل النمر والد زوجي في هذا الموقع ثم قتل زوجي أيضا وها هو ولدي قد مات الميتة نفسها". فقال المعلم: "ولماذا، لماذا لم تتركوا المكان؟" فردت المرأة: "ليست هنا حكومة ظالمة". فقال المعلم كونفوشيوس آنذاك: "تذكروا قولها، يا أولادي، إن الحكومة الظالمة أشد فظاعة من النمر"! أليس لهذه الحكاية دلالة في هذه الآونة؟

كونفوشيوس وتلامذته آمنوا، من أجل ترويض التعطش للسلطان والسلطة بطراز على التدريب الحكومي والأخلاقي يمكن أن يحوّل متسلمي السلطة حكماء يتصفون بالاعتدال والخير. الإغريق ظنوا أن من شأن الديموقراطية كبح جماح السلطان، وقد اعتبر راسل أن الديموقراطية، على الرغم أنها لا تشكل الحل الكامل، إلا أنه جزء جوهري من عملية ترويض السلطان، وثمة نصائح واقتراحات كثيرة له في هذا المجال لا سبيل إلى تعدادها ومناقشتها في هذه العجالة.

[III]

ختم ناصيف نصار كتابه الممتع بفل عن السلطة والتاريخ، قال: "إن المقولة الأساسية في الوجود التاريخي هي مقولة الحاضر، لا مقولة الماضي ولا مقولة المستقبل (...) الحاضر هو حاضر فاعل معين، من الفرد إلى البشرية بأسرها، وليس شيئا مجرداً ومطلقا، وبالنسبة إليه تتحدد العلاقة بالماضي، وكذلك بالمستقبل". إذاً، من أرض الحاضر وإرهاصاته سأحاول أن أستشرف المستقبل، المستقبل المنظور على الأقل، بغية توقع ما ستكون عليه السلطة.

إذا كانت السلطة حضورا كثيرا أو لطيفا ينطوي، في أبرز تجلياته، على علاقة أمرية شرعية فإن الثورة المستديمة في ميادين الاتصال والتواصل والأعلام وعلوم الفضاء الخارجي ستترك آثارا عميقة في ظاهرة السلطة وفلسفتها. لعل تأثيرها الأبرز سيكون في سلوك الآمر والمأمور ومن ثم في مفهوم الإمرة وممارستها، ذلك لأن العالم تحول قرية كونية، كما يقولون، وباتت المسافات حالة ذهنية ليس إلا. هذا القرب الصناعي، الذي حدثنا عنه عبد الله العلايلي مبكرا في مطالع الأربعينات، بات حالة نفسية حميمة. في هذا المجال يمكن رصد التوقعات الآتية:

١ -الكوكب الأرضي يسرع نحو التكور والعولمة في شتى الميادين.

٢ -الثقافة بشتى فواعلها ونماذجها تتجه لتصبح أشد تأثيرا في السلوك الإنساني من عوامل السياسة والاقتصاد. وفي هذا الميدان يلعب الإعلام دورا في بث الثقافة وتعظيم أثرها في تشكيل قيم الإنسان المعاصر وقراراته اليومية.

٣ -المعرفة أصبحت سلطة. ثم إن سلطة المعرفة في عصر "الإنترنت" وتطوراته المذهلة، تضع الآمر في وضع حاكم بالنسبة إلى المأمور فجمهور المأمورين (أو المحكومين) أصبح في متناول الآمر (أو الحاكم) في شكل آسر، والقدرة على توصيل الأمر والتأثير بواسطته بات مباشرا وسهلا على نحو يحيي الديموقراطية المباشرة التي عرفتها أثينا في تاريخها الغابر.

٤ -إن احتكار المعرفة وتاليا سلطة المعرفة قد يولد استئثارا في مواقع الإمرة والتأثير وقد يقلص رقابة المأمورين على أصحاب الإمرة.

• خلافا للمحذور موضوع الفقرة السابقة فإن شيوع تقنيات المعرفة بين الناس، ومن ضمنها القدرة غير المحدودة على استخدام منجزات العلم والتكنولوجيا، لاسيما في ميدان الاتصال والتواصل، سيرتقي بإنسانية الإنسان لأنه يجعله أكثر وعيا ودراية وقدرة على التحكم بظروفه.

آنذاك يشرق فجر كون جديد تصبح فيه "النبوة"، من حيث هي القدرة على التوقع والتنبؤ والتحسب، حالة إنسانية شائعة وشعبية ويومية.

آنذاك يصبح الحضور الإنساني منبع إبداع مستديم.

السلطة بوصفها خدمة للشعب ...وليس سلعة(*)

إبراهيم النجار(**)

[١]

بعد كتاب ((الأيديولوجية على المحك)) طالعنا الدكتور ناصيف نصار بكتاب جديد عنوانه ((منطق السلطة : مدخل إلى فلسفة الأمر)) . وكما سلط في الكتاب السابق ضوء العقل على الأيديولوجية محاولا الإجابة عن السؤال عما إذا كان العقل ذاته في أمان من عقال الأيديولوجية ، كذلك يسلط ضوء العقل على ظاهرة السلطة السياسية للإجابة عن سؤال رئيسي : هل هناك من ضرورة تحدو الإنسان طوعيا وعقلانيا للسعي أو الخضوع للسلطة ؟ وإذا ما أتى الجواب إيجابا ، فهل في طاعة الحاكم لو إصدار الأمر باسم السلطة فائدة جوهرية لحياة الإنسان وكرامته ؟ ويأتي كتاب ((منطق السلطة)) ليجيب عن هذه الأسئلة وسواها في دراسة منطقية وعقلانية تثير الدهشة والإعجاب ، ليس فقط بأجوبتها الجدية والمقنعة ، بل أيضا بأسلوبها السهل والشيق .

يبدأ المؤلف كتابه بتصدير قصير يوجه فيه القارئ إلى محتوى الكتاب الذي ((هو موجز في المبادئ العامة لظاهرة السلطة ، مستنبطة من مفهومها الذي يحدد ماهيتها ومترابطة في منظومة منفتحة ، مع تركيز خاص على السلطة السياسية)) (ص٥) . ثم يقسم الكتاب إلى اثني عشر فصلا ، كل منها يتألف من فقرات مرقمة بالتسلسل ، وكل فقرة تعالج نقطة متعلقة منطقيا مع ما يليها ليأتي الكتاب كله وحدة متراصة من الأفكار المترابطة تسهل مطالعتها ودراستها .

(*) جريدة الحياة ١٥/٩/١٩٩٧ .

(**) أستاذ في الجامعة الأمريكية في بيروت ، والامريكية في الشارقة .

ولا شك في نظري ، أن كتاب ((منطق السلطة)) هو من عيون الكتب الفلسفية عن السلطة ، خصوصا السلطة السياسية ومصدرها وتحديدها . وسيلاحظ القارئ المهتم بالفلسفة عمق مدارك المؤلف ومقدار اطلاعه علي التاريخ الفلسفي غربيا وعربيا . فغاية الدكتور نصار هي وضع نظرية جديدة حول منشأ السلطة السياسية تقف جنبا الي جنب ، بل تضاهي ، النظريات الأخرى التي اقترحت منذ زمن الإغريق مرورا بأفلاطون وأوغسطين والفارابي وابن خلدون وجون لوك وروسو ورولز وغيرهم . وجوهر نظريته أن السلطة ((هي الحق في الأمر)) . (ص٧) . فليس مصدر هذا الحق المعرفة ، كما يتصورها أفلاطون متماهية مع الفيلسوف – الملك، ولا القوة الباطشة أو القدرة العمياء كما يتصورها ابن خلدون وماكيافللي ، ولا التعاقد بين الأشخاص كما يعتقد هوبز ولوك ورو سو وكنت ، ولا العقل في أفراد متساوي القدرات والفرص كما يري رولز ، ولا حتي الحق الإلهي كما يري بعض المنظرين الدينيين . بل هو التفويض وقبول التفويض من أفراد في مجتمع ما . فمن هذا المنظار ، إذا ، تكون السلطة في اعتقاد نصار شأنا اجتماعيا محضا ، ويأتي تفسيره بالتالي من منطلق اجتماعي أنساني وليس من منطلق خارج عن التاريخ كما يري واوغسطين وغيره من مفكري الأصولية الحديثة .

والسلطة ليست سلعة كي تكون ملكا لاحد او إرثا يتوارثه الأبناء ، بل حاجة اجتماعية ضرورية لا غني عنها إطلاقا ، علي عكس ما يظن ماركس بأنه يمكن ، لا بل يجب ، الاستغناء عنها في المرحلة الأخيرة من تحقيق الاشتراكية ، وعلي خلاف ما يظن الفوضويون أيضا من انه يمكن الاستغناء عن السلطة السياسية كليا . وهكذا نجد أنفسنا، لدي قراءة كتاب نصار، في خضم المنطق الذي يحكم ظاهرة السلطة، نتحاور مع أساطين الفلاسفة الذين أدلوا بدلوهم في هذا الشأن.

يتميز كتاب ((منطق السلطة)) بوفرة الإيضاحات فيه . فهي في كل مفترق وعلي مقربة من بعضها ، شبيهة بالإشارات والتنبيهات التي تلازم طرق المواصلات الحديثة ، كي لا يضيع المسافر ولا يتيه القارئ أو يدركه الإرهاق والتعب . فمن الفقرة الأولي يبدا تعريف السلطة . وفي الفقرة رقم (٢) يتم التمييز بين السلطة والتسلط في الفقرة رقم ٣ يتضح الفرق بين السلطة

والسلطان والسيطرة ... وهكذا دواليك . فالسلطان يتمحور حول عنصر النفوذ كأمر واقع على الأرض ، وليس كحق ، كما حصل أخيرا في الحرب اللبنانية مثلا مع قوي الأمر الواقع والفاعليات السياسية . اما السيطرة فهي الإخضاع عنوة وبالقوة ((وتسخير الأضعف لأغراض الأقوى)) كما نري في الفقرة رقم ٤ . الرضي والاقتناع لا يتمان إلا مع السلطة المبنية علي الحق . وهنا لابد من ذكر مسالة مهمة لم يغفل الكاتب بحث جوهرها ، وان يكن اغفل ذكر حادثة شهيرة تاريخيا تعطي أفضل مثال عنها . فالقائلون بالحق الإلهي أو الفوقي في السلطة هم كثر ، إذ الحق هو الذي يعطي من الله . وتتمثل هذه الرؤية في المواجهة التاريخية بين بيلاطس ويسوع المسيح . فقد اقر الأخير بسلطة الأول علي اعتبار أن بيلاطس لم يكن ليحوز علي الحق من فوق ، أي من عند الله . ولكن مناقشة هذه المسالة في كتاب ((منطق السلطة)) لا تدع مجالا للشك في موقف المؤلف . إذ يختار بكل جرأة موقفا مناوئا للسلطة من فوق ولا يعترف بوجود سلطة ما لم تكن مبنية علي رضي الفرد واقتناعه وتفويض منه . فالتفويض أساس ضروري لممارسة السلطة وللحق في الأمر والنهي . ومتي تم التفويض استقام الأمر أصبحت السلطة شرعية ومقبولة (ص ١٤) . ولا يستقيم شان السلطة في غير هذا الإطار . ومآل التسلط والسيطرة ، إن تتشر عن ، الانهيار والزوال مهما طال الزمن .

ستدور في مخيلة القارئ أسئلة عدة عن معني ((المنطق)) في عنوان الكتاب . فلماذا ((منطق)) السلطة ؟ وماذا يعني منطق السلطة ، إضافة الي السلطة ؟ والحقيقة إن المؤلف لا يعير هذه التساؤلات أي اهتمام وعن حق ، لان تاريخ الفلسفة ملئ بمجلدات لتحديد المنطق وتعريفه . والمطلع علي الأمر لابد أن يتذكر الخلاف الذي استعر مطلع هذا القرن بين برادلي ، تلميذ هيغل الشهير ، وبين راسل حول تعريف المنطق . واخيرا لابد أن يتذكر أيضا الخلاف بين كارل بوبر والوضعيين المنطقيين حول منطق العلم . فغاية نصار هي رسم الخريطة ((الطبيعية)) للسلطة ، أي كما يجدر بها أن تكون بين أفراد يعيشون ((طبيعيا)) في مجتمع ما علي هذه البسيطة . فيتساءل نصار عن النموذج الذي يمكن أن يوجد في الطبيعة للسلطة ، ولا يجد شيئا

فيها يجسد العلاقة بين الأمر والمأمور أو صاحب السلطة والمنفذ والمطيع . جل ما يجد المرء علاقة الأب بأولاده وسلطة الأب علي أولاده أو في عائلته . ولكن هذا النوع من السلطة يختلف جوهريا عن السلطة السياسية التي يتوخي الدكتور نصار تعريفها وشرحها . فأقل ما يقال عن السلطة الأبوية أنها محدودة في الزمان والمكان وأنها علاقة غير متكافئة أو ندية . فيعالج المؤلف العلاقة بين السلطة الوالدية والسلطة السياسية في الفصل الثاني بشكل مفصل . وما يلفت الانتباه هنا ، كما في باقي فصول الكتاب ، رهافة حس الكاتب وشفافيته في التحدث عن العلاقة الزوجية ومصدر السلطة في الآسرة . فهو لا ينحاز للذكورية الجارفة ولا للانوثية الثائرة ، بل يختار الخطاب السياسي الصائب الذي ينم عن عقلانية مستنيرة . فهو يدعو الي التكامل وليس الي التسلط والطغيان في الحياة الزوجية والعائلية مضيفا أن مثل هذا (((التكامل يتطلب تربية عالية للإدارة العاقلة وتربية صحيحة علي السلطة)) (ص٢٨) . فمع أن العائلة ليست النموذج الطبيعي الذي تنمو منه السلطة السياسية ، إلا أن بحث نصار لهذا الوضع الإنساني العام في المجتمع البشري برفده بكثير من الأفكار التي يستغلها في توضيح النموذج الذي يقدمه عن السلطة السياسية المبنية علي التراضي والتفويض .

يتساءل المؤلف في الفصل الثالث عما إذا كان هناك في المجتمع الطبيعي مصادر أخرى غير العائلة للعلاقة المبنية علي الحق بالأمر . ويخلص الي بحث بعضها كالعلاقة بين الطبيب والمريض او المعلم بالتلميذ وغيرها من الروابط المماثلة في المجتمع . ولكنه يري التعاقد يحكم مثل هذه الروابط فإذا لم يرضي المريض طبيبه ، استعاض عنه بآخر ، وان لم يعد الطبيب قادرا علي تقديم الشفاء للمريض ، ينتهي دوره . ويخوض نصار في المقارنة بين المعلم والطبيب والحاكم متطرقا لبحث عبارات او استعارات شائعة في المجتمع والتاريخ تستخدم لوصف الحاكم السياسي بالطبيب والراعي والقائد والربان والقلب وما الي ذلك فيفندها مظهرا وهنها وتقصيرها عن التعبير الصحيح عن علاقة الحاكم مع أفراد المجتمع . ثم يتطرق الي بحث أهم النظريات حول نشوء الحاكم .

فيبحث رأي ابن خلدون الذي يعتبر أن ظهور الحكم في المجتمع أمر طبيعي ، لان العدوان طبع في الإنسان والحيوان (ص٥١) . والحاكم هو الوازع الذي تحمله عصبية معينه علي التربع علي ((عرش الاستبداد ما دامت له الغلبة)) (ص٥١) . ولكن نصار لا يقبل منطق ابن خلدون بشكل مطلق ، لان العدوان والمغالبة يشكلان فقط جزءا من حياة البشر . وهنا يتفق نصار مع برتراندراسل في كتابه عن السلطة ، إذ يعتبر راسل إن للإنسان رغائب استملاكية تصادمية ورغائب توافقية تعاونيه . ومع أن نصار لا يأتي علي ذكر راسل في هذه المسالة ، غير انهما يتفقان في رفضهما رأي ابن خلدون الذي يمثل نصف الحقيقة فقط وليس كلها . يقول نصار ((إذا تصورنا أن العلاقات بين الأنا والآخر ترتد الي علاقة التغالب ، انحصر معني القوة في منطق التغالب . غير أن تصورا كهذا ينفي حقائق أساسية في العلاقات بين الأنا والآخر ، مثل حقائق التعايش والتعاضد والتحاب والعيش المشترك ، وهذه حقائق تنظم في منطق علم هو منطق المسالمة)) (ص٢٤٥) .

ينتقل نصار الي بحث مفهوم جون لوك للحاكم والسلطة مباشرة بعد بحثه أراء ابن خلدون منوها بان المقدمات التي يبني عليها الأول مفهوم الحاكم تختلف عن المقدمات التي تبناها الثاني . ولكن قد تكون الإفادة اشمل لو تمت المقارنة قبلا بين توماس هوبز وابن خلدون ، لان ما يدعو الي التعجب هو أن هوبز ، مثل لوك ، يدين بالنظرية التعاقدية للمجتمع . ومع هذا فهو يشارك ابن خلدون نظرته الي الحاكم وازعا قهارا .

ويميل نصار كثيرا نحو نظرية لوك التعاقدية حيث يكون الحاكم متساويا مع كل أفراد المجتمع سواء في الطور الطبيعي او السياسي او المدني . ومع أن الطور المدني يمثل تقدما هائلا في حياة الإنسان ، إذ يستطيع العيش بكرامة وأمان وسلام في المجتمع ، إلا أن نصار لا يستسيغ كليا التعاقدية ، حتى بعد إضافات رو سو وكانت عليها .

والسبب في ذلك أن مسالة الطور الطبيعي هي مسالة ، علي الأرجح ، افتراضية والتحليل السياسي النظري يكون ، بلا شك ، أجدى فيما لو تم الاستغناء عن هكذا فرضية . ويتساءل

المؤلف عما تكون النتيجة لو ((استغنينا عن نظرية الطور الطبيعي)) (ص٥٧) ، ويبدو له أن الصورة لن تتغير كثيرا . يبقى الحاكم ضرورة إجماعية وتبقى الازدواجية بين السلطة والسيطرة قائمة ، ولكن استخدام الحاكم ((للقوة يأتي لمصلحة الشعب الذي يحكمه ، وليس لاستغلال الشعب إرضاء لشهواته واهوائه)) (ص٥٨) . ليس هناك ، إذا ، من خلاف بين لوك ونصار في نظرتهما الي الواقع السياسي ، إذ كلاهما ينشد الديمقراطية الدستورية . وهما علي اتفاق في فصل السلطات بعضها عن بعض وفي الاعتقاد بان الشعب هو المصدر النهائي للسلطة . فأين يمكن الخلاف بينهما ، إذا ؟

يدور الفصل الرابع حول مصدر السلطة او سلطة الحاكم بالأخص ، حيث تكمن نقطة الاختلاف النظرية بين ، لوك ، ونصار . ينبغي التمييز هنا بين تعاقد أفراد المجتمع الواحد مع الآخر من جهة ، وبين تعاقد أفراد المجتمع والحاكم الذي يمثلهم من جهة أخري ، يبدو أن المؤلف لا يرفض نظرية التعاقد لتشكيل مجتمع جديد او للخروج من الطور الطبيعي الي الطور المدني ، ولكنه يرفض التعاقد أساسا لسلطة الحاكم السياسي . لان التعاقد ، في نظره ، يتطلب وجود سلعة ما يتم التعاقد حولها بين أشخاص بغية التصرف ، تماما كما يتعاقد البائع مع المشتري حول سلعة معينة .

ولكن السلطة في نظر نصار ، ليست سلعة معينة . بل خدمة . مؤكدا أننا ((إذا عدنا الي طبيعة الأشياء نفسها ، فأننا نجد أن الحكم وظيفة اجتماعية يسعي الحاكم ، مدفوعا بمنطق التملك والسيطرة، الي إنكار طابعها الأساسي كوظيفة اجتماعية لكي يتخلص من قيودها وتبعاتها ، ونجد أيضا أن عملية إسناد الحكم الي الحاكم في الدولة بمنطق الحق بين الناس ، لا بمنطق الاستعلاء علي الأشياء ، ليست مبايعة ، ولا أي نوع شبيه من أنواع التعاقد ، وانما هو تفويض فقط)(ص٧٤)

كيف قراء ناصيف نصار منطق السلطة ؟

سلطة الحاكم بالحق أو .. عن الحق(*)

[٢]

يبدا نصار بشرح نظريته فى اصل السلطة السياسية هنا فى الفقرة ٤١. ونراه بالنتيجة يقترح مشروعا طموحا جدا ، إذ يتناول (طبيعة الأشياء نفسها) مع انه يعترض على نظرية لوك التعاقدية ، بالدرجة الأولى ، لأنها تتطلب افتراض طور طبيعي لا مجال لاكتشافه علميا أو تاريخيا . وقد يثار الاعتراض ذاته حول رجوع نصار الى معرفة طبيعة الأشياء نفسها ، لان تلك المعرفة ، كما اظهر كانت أشبه بالمستحيل . ومع ذلك ، فنظرية نصار تفرض نفسها نظرية جرينة وجديرة بالاهتمام ، إذ أنها ترغمنا على إعادة النظر فى مجمل الأشياء التي تدور فى عالم السياسة ، بما فيها نظرتنا الى الإنسان والمجتمع والدولة والحاكم والحكم والسيطرة وما إليها . وهكذا نجد أن عماد نظريته هو الفرد ولا غير . ((الفرد يصنع تاريخه الخاص بسلطته على نفسه . فهو الحاكم والمحكوم، المقرر والمنفذ ، لانه مستقل بنفسه بتدبير شؤونه الخاصة)) (ص٤٩) . فلكل فرد اناه الخاص الذي يميزه عن أنا أي شخص آخر . ولكن هناك أشياء مشتركة بين كل الأفراد فى المجتمع الإنساني كالكرامة والحرية والحق بالحياة وما شابه من الحقوق الطبيعية او الإنسانية . وكل فرد مستقل عن الآخرين ، وله حرية التصرف فى ذاته . ومن هنا ينشا حق الفرد فى تفويض شخص آخر كي يسوس بعض أموره . والحاكم السياسي ينشا عندما تفوض مجموعة من الأشخاص لفرد من الأفراد سياسة أمرها وتدبير شانها . فالحكم لم يوجد هكذا منذ ولادته ولم يتسربل وشاح السلطة بتمييز ألهى ، وانما بواسطة التفويض من قبل الشعب . وهنا يميز نصار بين سلطة الدولة وسلطة الحكم . فالحاكم يستمد سلطته من الشعب الذي يفوض إليه أمره ليحقق له أهدافا معينه .

(*) جريدة الحياة ١٩٩٧/٩/٢٢

ولكن نصار يتساءل عن سلطة الدولة : ما هو مصدرها ؟ فيجيب بقوله : ((الصاحب الطبيعي للسلطة السياسية في الدولة هو الدولة نفسها ، والسلطة السياسية الأصلية والعليا في الدولة هي سلطة الدولة . فالدولة في الأساس هي المجتمع السياسي المستقل ، قبل أن ينقسم الى حاكم وشعب)) (ص١٦) .

إن التمييز بين الدولة والحاكم لامر معروف وقد احسن لوك وغيره من منظري التعاقد الاجتماعي في وصفه . ولكن لوك اعتبر أن الدولة تنشا من الأفراد الذين هم النواة العضوية والأساسية للدولة ، ولا تكون دولة من دونهم . غير أن نصار يميز بين ((أنا الفرد)) و ((أنا الدولة)) . فأنا الدولة ((مغايرة لانا الفرد)) و ((أنا الدولة)) . فأنا الدولة ((مغايرة لانا الفرد ، لأنها في الحقيقة تعتبر عن نحن معينه ، تعي نفسها على نمط الأنا الفردية ، من دون أن تتحول الى أنا فرد تعي نفسها مباشرة كانا فرد).(ص٧٥). ونشاة الأفراد طبيعية ومعلومة ، على اقل تقدير من منظار داروين ، ولكن كيف تنشا هذه (النحن) الملازمة للدولة ؟ لقد اعتبر روسو أن هناك (إرادة عامة) تتولد من الميثاق الاجتماعي . ولكن نصار لا يقبل هذا الافتراض ((لانه لا يجد سندا كافيا له في الواقع ، ولا في طبيعة الأشياء)) (ص٥٨) . وهكذا يذهب نصار الى تعليل ((أنا الدولة)) . بمجموعة من الانتماءات ، مشددا على كون الإنسان الاجتماعي إنما يأتي محاطا بها . فالإنسان عندما يولد ينتمي الى عائلة ، او قرية او مدينه ، او لغة او طبقة ، او قومية او حضارة وما الى ذلك . وهذا الانتماء هو حقيقة سابقة لوجود الفرد وتختلف عن الانتساب الذي يأتي نتيجة الإرادة والاكتساب ويكون بذلك لاحقا لوجود الفرد . ((الأنا التي تتمتع بها الدولة هي من هذا المنظار ، تعبر عن وضع انتماء أساسي سائد في مجتمع معين ، او بالأحرى تعبير عن منظومة معينه من الانتماءات ، قبل أن تكون تعبيرا عن فعل شراكه واتحاد تام ، إذا حالفها الحظ وأمكنها أن تكون كذلك)) (ص٧٦ –٧٧).

سيجد القارئ إن الفصول التالية للكتاب تعالج مسائل تطبيقية وعملية تنشا عن السلطة . فالفصل الخامس مثلا يعالج حدود السلطة السياسية ، والفصل السادس يبحث في الخدمات التي

تقدمها تلك السلطة . بينما يتطرق الفصل السابع الى العلاقة بين السلطة السياسية والسلطات الأخرى من دينية وتربوية وغيرها . وقراءة هذا الفصل ضرورية لكل لبناني بشكل خاص . ففيه يعالج نصار مسالة الطائفية التي تشرنب بأعناقها لتبتلع حتى الجمهورية اللبنانية الثانية ، او الثالثة كما يحلو للبعض أن يسميها ، أي الجمهورية المؤسسة على وثيقة الوفاق الوطني ، وثيقة الطائف . فعلى رغم صوابية هذه الوثيقة نظريا ، فان تطبيقها حاليا قد يؤدى الى طمس تلك الصوابية ، زراعا الشك بإمكان التصدي للوحش الطائفي فى لبنان والقضاء كليا على الخوف من نشوب حروب أهلية مدمرة فى المستقبل . أن نظرة نصار الى السلطة كحق فى إصدار الأمر الكامل والشامل على صعيد الدولة ، تخوله وضع أسس عامة وصريحة . وثابته عن علاقة السلطة السياسية بباقى السلطات فى المجتمع وخصوصا السلطة الدينية . فهو لا يخشى على الدولة من الدين كما فعل ماركس ، ولا يضيره ان يكون الدين افيون الشعوب او خلافه او ما الى ذلك فطالما يرتضى الناس الدخول فى علاقة دينية ، ايا كان شكلها او الداعي أليها ، فهي علاقة مشروعة . ولكن يجب أن تبقى علاقة خاضعة للسلطة السياسية ، كونها تعالج فقط بعض متطلبات الإنسان وليس كلها . العلاقة الكلية هى العلاقة السياسية التي تربط الإنسان بالدولة فمع احترام الدولة للروابط الاجتماعية الأخروية ، أن لم نقل الثانوية تبقى الدولة المسؤول الأول عن حياة الفرد فى المجتمع وبالتالى يجب على كل أصحاب العلاقات الأخروية أن يخضعوا للدولة طواعية رغبة فى تحقيق الخير العام . فالدولة اذا ، تنظم وتشرف على صحة وسلامة السلطة الدينية فى المجتمع من دون أن تلغى او تتدخل فى حرية الأفراد فى الاعتقاد والدين ، كما فعلت لزمن طويل الحكومات الشيوعية فى بلدان عده من العالم . وفى لبنان خصوصا ، تحترم الدولة السلطات الدينية على اختلافها ، ولكن يجب أن لا تعلو مصالح تلك السلطات على سلطة الدولة . والاولى : كما يتوصل اليه العقل المستنير او المصلحة الذاتية المتنورة ، ان يعترف الجميع باولولية سلطة الدولة والحاكم . ((فليس لاى سلطة فى المجتمع ان تتقاسم السلطة السياسية حقها فى التشريع للشؤون العامة فى المجتمع . وانما لها ان تقول كلمتها علانية فى مجال الرأي العام ، وان تسعى الى مبتغاها عن طريق التأثير فى السلطة السياسية المتمركزة فى أيدي الحكام)) (ص ٨٠) .

ولكن يبقى بحث الدكتور نصار عن العلاقة بين السياسة و مبدأ العدل في الفصل التاسع أروع ما كتب عن هذا الموضوع منذ أفلاطون الى الفارابي وجون رولز ، ولابد ان يتوقف القارئ عنده مليا ليكتشف ابعاده . فعلى سبيل المثال نجد نصار يخالف الفارابى فى تعريفه للعدل فى المدينه الفاضلة على اساس القوة والتغلب . فبالنسبة الى الفارابى العدل هو ما ى الطبع ، والعدل هو التغالب .(والعدل هو ان يقهر ما اتفق منها)(ص٢٤٢) . ولكن نصار لا يجد ضرورة لاقتران القوة بالتغالب لان البشر ((من حيث هم حيوانات عاقلة ومختارة قادرون على طلب القوة وتطويرها وانمائها وتوظيفها فى علاقات سلمية فيما بينهم (٢٣٥) . وهذا ما يحدو المؤلف لاعادة تحديد العدل من منطلق السلطة السياسية كترتيب اجتماعي تاريخي ، ((يعترف لكل ذى حق واستحقاق بحقه واستحقاقه ويتيح له ان يتمتع به ، وان يقوم بالواجب المصاحب له تحت شروط معينه)) (ص٢٣٧) . والكشف عن تلك الحقوق والواجبات والشروط يجعل مطالعة هذا الفصل ذات اهمية لا تفوت ، اذ يبحث فيه نصار عن ماهية العدل مقارنا بين العدل والمساواة والعدل والانصاف والعدل والجور الاجتماعى وكلها امور بحثها جون رولز فى كتابه الشهير (نظرية فى العدل) فيعيد نصار تعريفها محاورا رولز فيها .

يتابع نصار فى الفصل العاشر بحث العلاقة بين السلطة السياسية والعقل . ففي نهاية المطاف نصار عقلاني الى ابعد الحدود ، وعلى رغم تقديمه البعد الطبيعى فى نظريته عن الدولة ، حيث يفضل الانتماء الطبيعي ، كما المحنا سابقا ، على الاكتساب الإرادي . والفصل الحادي عشر فى الصراع على السلطة ، فصل لابد منه ايضا خصوصا للرد على الطرح الأساسي الذي يأتي به نصار اى تعريفه السلطة بالحق بالأمر . اذ قد يتبوا سدة السلطة من هو ليس اهلا لها بقوة السلاح والحديد والنار فيرعب الناس ويخضعهم لسيطرته . ولكن السيطرة لا تصبح سلطة عن حق الا اذا كسب المتسلط ود الناس واعطوه تفويضا ليسوس امورهم . فقد يرتضى الناس بظالم حاكما ولكن على مضض.

اما الفصل الأخير فلا مناص منه لوضع اللمسات الختامية للكتاب . لا تحدث السلطة في الفراغ بل تاخذ مجراها في المجتمع فلا يغرب عن بال الحاكم ان اعماله يشهد عليها التاريخ ويجب عليه ان يتحلى بروح المسؤولية والعبرة الأساسية ان الأخطاء لابد حاصلة على مدى التاريخ ولكن لا مفر من تصحيحها . فاليقظة والعقل الوثاب ضروريا الوجود في المجتمع . وكما يقول المثل الشائع فلا يمكن للحاكم ان يخدع الناس كل الوقت فالشعب يتقدم وبتقدمه يكتشف خداع الحاكم الذي يفترض في ان يمارس الحكم باسم الشعب ، . فيبدله بحاكم أخر أملا بتجنب أخطاء الماضي . ولكن التقدم لا يتم بمعزل عن العلم والمعرفة وخصوصا الفلسفة التي ينفخ فيها نصار نسمة امل لكي تعود الى ساحة الوغى لتسهم في إغناء العقل البشري ، ليتحقق هدف البشرية لحياة ديمقراطية كريمة تحترم حقوق الأفراد وتؤمن العدالة الاجتماعية في المجتمع الإنساني .

يمكنني أن أقول وبكل ثقة ، بناء على مراجعتي المفصلة لكتاب الدكتور ناصيف نصار ((منطق السلطة : مدخل الى فلسفة الامر)) ان هذا الكتاب قمة في الابداع الفلسفي. ولا يضيره كونه كتب بالعربية ، بل قد يترجم في المستقبل الى لغات عدة لتعميم الافادة منه . ان كتابته بالعربية تضفي عليه صيغة الإعجاب وصفة الإفادة ، لانه من الكتب الاولى التي تحاول تعليل الديمقراطية من منطق انساني في بيئة عربية .

وقيمة الكتاب تاتي من شموليته . فالمؤلف يحاور منظري الديمقراطية في كل العصور شرقا وغربا . فلا يهمل فيلسوفا قديما وحديثا عربيا او يونانيا او أوروبيا . فالتاريخ الفلسفي بمختلف تياراته طوع بنانه ومورد لمقربه يستخدمه لدحض اراء غيره ولتثبيت أفكاره . قد لا يكون المؤلف هو اول من اتى بنظريات السلطة كالحق في الامر او الحكم كتفويض من الشعب او المجتمع كانتماء طبيعي وليس انتسابا إراديا ولكنه بلا شك هو اول من سبك تلك النظريات في منظومة واحدة لتعميم الديمقراطية . فأتى ذلك التعليل مدخلا طبيعيا لمنطق السلطة السياسية . فكانت العبرة من دراسة تلك ان قارئ تلك الدراسة لم يستفيد فقط بالتعرف على نظريات مهمة في السياسية بل أيضا بالاستزادة قوة وحماسة وتفاهم ابعاد تلك النظريات لانها تعطي الفرد إحساسا

فريدا بحقوقه الانسانية التى لا يتم الحكم السياسي المبنى على الحق الا من خلالها فاحترام الحاكم لنفسه يعلل لاحترامه لمواطنيه الذين يفوضون له امر سياستهم طوعا وبحرية .

ففى التفهم مغازى نظرية نصار فى السلطة ، يستقوى القارئ بالحق ويستنشط الحاكم بالتمتع بالحق المفوض اليه فتاتى السياسة تعبيرا عن الحق بالحياة والتصرف من اجل حياة افضل حاكما وشعبا . ولعمرى ان لم تكن الديمقراطية هى التعبير الأصح والأسلم عن ذلك الشعور المتغذى بالحق بالحياة ، فماذا تكون ؟.

ان نصار يضع اصبعه على الجرح الأساسي فى الحياة السياسية المعاصرة ، مدللا بذلك على المعيار المنطقى الصحيح الذى يتم من خلاله تفهم نظريات الحكم المختلفة فى العالم وفضح الاعيب السياسيين الذين يفرضون انفسهم بالقوة على شعوبهم غير عابئين بالتاريخ الذى يفضحهم ويلعنهم لانهم لا يحكمون بالحق او عن حق.

ناصيف نصار ونظرية السلطة :

تعالوا نعيد قراءة الفيلسوف من جديد[*]

محمد جمال باروت[**]

يتخطى ناصيف نصار فى (منطق السلطة - مدخل الى فلسفة الامر) حدود المفكر الى الفيلسوف. ولو شئنا الدقة اكثر لكان من الواجب القول: ان ناصيف نصار هنا فيلسوف بالمعنى التام للكلمة يعالج اشكالية السلطة على المستوى الأرفع أي مستوى السياسة. وبوصفه فيلسوفا، فإن نصار لا يتنبأ بمستقبل فعل السلطة ووصفها بقدر ما يهتم بطرح السؤال الفلسفي عن ذلك، وتوجيه الفكر نحوه بجدية كاملة.

فهو يطرح تحليلا فلسفيا لظاهرة السلطة، مستمدا من مفهومها الذي يحدد ماهيتها ويشكل ذلك تأسيسا للتحليل السوسيولوجى التاريخي الذى يناقش أنماط السلطات والفوارق بينها و أوضاعها المختلفة. بهذا المعنى يحلل نصار السلطة مركزا بشكل خاص على السلطة السياسية انطلاقا من وجهة فلسفية لا من وجهة تاريخية، وحين يناقش إشكالية العلاقة بين السلطة والتاريخ فانه يناقش هذه الإشكالية انطلاقا من وجهة النظر الاولى تلك ، اى وجهة النظر الفلسفية وليس التاريخية. فمن الطبيعى وفق ذلك ان لا يهتم نصار مركزيا بالأشكال التاريخية للسلطة ولعلاقاتها بل بالبنية الأساسية التى تقوم عليها تلك الاشكال. وتبدا مهمة المحلل السوسيولوجى والتاريخي. وفق ذلك من النقطة التى يتوقف عندها الفيلسوف

نحن هنا ازاء عمل فلسفى فى فلسفة الامر ، يعيد للانتاج الفلسفى فى الثقافة العربية اعتباره ، ويطلق الياته ، ويؤسس لوسائل انتاجه ، متوخيا على مستوى الوظيفة مقصدا محددا

---

[*] مجلة قرطاس ، عدد ١٢ عام ١٩٩٧

[**] كاتب سوري ، وباحث في الفكر العربي الحديث والمعاصر

هو تاسيس معرفة فلسفية بالسلطة ونشرها على اوسع نطـاق ممكـن . ويغدو نصـار هنـا رائـدا بالحرف الكبير للكلمة ، اذا قلما نجد فى الإنتاج الثقافي العربي المعاصر طرحـا فلسـفيا منظوميـا لظاهرة السلطة كما نجده فى (منطق السلطة – مدخل فلسفة الامر) لناصيف نصار .

اذا كان العنوان مفتاح سـر النـص ، فـان هذا العنـوان يشـير الـى ان نصـار فـي تحليلـه الفلسفي لمنطق السلطة بوصفه مدخلا لمنظومته فى فلسـفة الأمـر . يشـير ذلـك إشـكالية العلاقـة بين ظاهرة السلطة وظاهرة الحق . فالسلطة حق كما هو معروف غير انها نوع من انواع الأمـر والأمر المقصود بفلسفة السلطة فى عمل نصار هو الأمر الصادر عن حـق فيـه ، أي عن الامـر المشروع . وذلك فى مقابل الأمر المفروض الذي يجرى التركيز عليه فى فلسـفة السـيطرة . لـو شئنا النمذجة لقلنا ان نصار ورغم انه يؤكـد ان السـلطة حـق فـان عملـه يتعلـق بمبـاىء فلسـفة السلطة لا بمبادىء فلسفة الحق، ومن هنا ليس مـن الحكمـة اغفـال مـا يفكـر بـه نصـار ويعنيـه ويقصده .

يتألف عمل نصار من أثنى عشر فصـلا ، متكـاملا ومترابطـا ، فـى مسـار فلسـفى متعدد الجوانـب والمسـتويات . فيحـدد نصـار علـى مسـتوى هـذه الفصـول المترابطـة ويسـتنبط معنـى السلطة ومصادرها ويبحـث فـى سـلطة الحـاكم وسـلطة الدولـة ، وفـى حدودالسـلطة السياسـية وخدماتها ، ويعين الحدود والتناقضات بين السلطة السياسية والسلطة الدينية ، ويناقش السلطة السياسية وسلطان الأيديولوجيا ، كاشفا العلاقات بين السلطة السياسية ومبـدا العدل مـن جهـة، وبينها وبين سلطة العقل من جهة ثانية . ثم يختتم مساره الفلسـفى الشـاق ببحـث عـن الصـراع على السلطة وعن السلطة والتاريخ .

يميز نصار بين علاقة السلطة وعلاقة السـيطرة ، تتحـدد علاقـة السـلطة فـى منظومتـه بالرضا والاقتناع فى حين تتحدد علاقة السيطرة بالإرغام والإكراه ويبدو نصـار فـى ذلـك وكانـه يستوحى لوهلة اولى تمييز أنطونيو غرامشـى الشـهير بيـن السـلطة والسـيطرة ، وهـو التمييـز الذى يشـغل اليـوم محـورا مركزيـا فـى الفكـر السياسـى فـى القـرن العشـرين ويواجـه اى تفكـير

بالمجتمع المدنى ، فما يسميه غرامشى بالهيمنه (Hehemonie) هو فى نقطة اولى السلطة والسيطرة فى سياق منظومة فلسفية مستقلة، يمكن وصفها بكلمة كبيرة واحدة ، بمنظومة فلسفة الامر كما يصوغوها نصار . فيفكر نصار بظاهرة السلطة بوساطة جهاز مفاهيمى خاص بتلك المنظومة . تكتسب المفاهيم دلالاتها هنا من مواقعها داخل المنظومة ووظائفها التى تؤديها وتبعا لذلك ، فانه ليس من الحكمة ان نخلط بين جهاز نصار المفاهيمى واى جهاز اخر ، مسلمين بأن جهاز نصار يستوحى مفاهيم سائدة فى الفلسفة السياسية ، فيمتصها ويحولها فى سياق جديد هو سياق منظومته الفلسفية ، فنصار فى هذا العمل فيلسوف اكثر منه مفكرا ، وما يقدمه هو نظرية فلسفية فى فلسفة الأمر اختاره لعمله ان يكون مدخلا اليها .

وانه لأمر شديد التعسف أن يغامر المرء بتكثيف منظومة فلسفية شديدة الترابط والتماسك فى نوع من تلخيص مبتسر . فمثل كتاب نصار اما أن يقرأ بأكمله او لا غير انه من الممكن للغاية تحديد مقصدية نصار من هذه المنظومة المترابطة والمتماسكة .

فإذ يعي نصار جيدا ان قضية السلطة ليست مجرد قضية وعى وحسب بل هى فضلا عن ذلك قضية ممارسة حية ، وتجربة متنامية او قضية ((براكسيس)) كما يمكن القول بتعبير آخر ، فانه يلح على أن الشرط الأول لتعزيز قدرة الإنسان كسلطة – كما تفهم منظومته الفلسفية السلطة – هو انتشار المعرفة الفلسفية لظاهرة السلطة وشيوعها على أوسع نطاق ممكن بين الناس ، من هنا ومن داخل امانته لعرض نظريته الفلسفية فى السلطة بوضوح تام ، فانه حاول تجاوز المفهوم النخبوى للغة الفلسفية ، لتتوجه هذه اللغة الى ما يسمى بالعامة ، فالمعرفة الفلسفية عموما والمعرفة الفلسفية بالسلطة خصوصا ليست لدى نصار اختصاصا نخبويا يديره فريق من الخبراء والمختصين بل شان اجتماعى عام يهم جميع الناس .

انطلاقا من ذلك ، يسعى نصار الى تنقيه ثقافة السلطة من التصورات غير الفلسفية ، بهدف تقدمها وتعزيزها مقابل تراجع ثقافة السيطرة . ووفق نصار ليس هناك فعالية ناجعة مثل فاعلية نشر ثقافة السلطة ، تنقيتها من التصورات غير الفلسفية ، وتقويتها على أساس وجهة

فلسفية صارمة ، من اجل كشف آليات ثقافة السيطرة وتعطيلها . وتضع شروط تطوير قدرة الإنسان كسلطة وتعزيزها الى الحد الأقصى ، هنا منظومة نصار فى قصد محدد أو غائي يراه شرطا لمشروع شامل لحضارة انسانية جديدة ، يراها نصار قابلة للتحقيق بمشاريع وخطط ، جزئية ومرحلية متكاملة تعيد بناء عالم السلطة في الوجود الإنساني ، وإقصاء عالم السيطرة عنه . وعند هذا الحد يتوقف الفيلسوف . فلم يكن فى مقصوده أصلا اكثر من ذلك ، ليتقدم عمل نصار كاحد ابرز الأعمال الفلسفية فى نظرية السلطة إن لم يكن أبرزها إطلاقا الى الآن . تعالوا نعيد قراءة الفيلسوف من جديد .

ناصيف نصار

منطق السلطة : مدخل إلى فلسفة الأمر (*)

وليد مبارك (**)

فى كتاب منطق السلطة : مدخل إلى فلسفة الأمر يطرح المؤلف ناصيف نصار ، أستاذ الفلسفة فى الجامعة اللبنانية ، سؤالاً أساسياً حول قدرة الإنسان كسلطة وتعزيزها إلى الحد الأقصى . ويلقى هذا السؤال المعالج من السلطة ومصادرها وأنواعها وسلطة الحاكم وسلطة الدولة وسلطة الدين وسلطة العقل ومبدأ العدل وسلطان الايديولوجيا والصراع على السلطة . وجميع هذه الموضوعات تتمحور حول السلطة التى هى الوحدة التحليلية المعتمدة فى هذا الكتاب . والسلطة فى نظر الكاتب هى نقيض التسلط وتختلف عن السيطرة . فالسلطة بمعناها العام هى الحق فى الأمر وهى علاقة بين طرفين متراضيين ، وهى تستلزم آمراً ومأموراً ، آمراً له الحق فى إصدار أمره إلى المأمور ، ومأمور عليه واجب الطاعة وتنفيذ الأمر الموجه إليه . أما التسلط فهو انتحال للحق فى الأمر من دون تبرير البتة ، أو من دون تبرير كاف ومقبول ، أو هو تجاوز للنطاق المعين للحق فى الأمر . والسيطرة هى الإخضاع المفروض بالقوة وتسخير الأضعف لأغراض الأقوى ، وهذه علاقة نسبية قد تتغير ، إذ إن المغلوب قد يصبح غالباً . ويؤكد الكاتب أن السلطة من دون القدرة لا تكون . وإذا تمعنا جيداً فى هذا الكتاب ، نرى أنه كتاب فى فلسفة القدرة، ومن خلالها ، كما يقول الكاتب تتحدد الجدلية القائمة بين السلطة والسيطرة ، إذ إنه فى ظروف تاريخية معينة يمكن أن تنقلب السلطة إلى سيطرة والسيطرة إلى سلطة . كما أنه لا يمنع أن تكون

(*) مجلة أبعاد VI، ١٩٩٧ ص ٢٨١-٢٨٦

(**) أستاذ مشارك فى العلوم السياسية فى الجامعة اللبنانية – الأمريكية – بيروت.

السيطرة وسيلة إلى السلطة أو وسيلة فى خدمتها ، والسلطة وسيلة إلى السيطرة ، أو وسيلة فى خدمتها .

وبناء على ما تقدم ، فإن ناصيف نصار يقدم إلينا نموذجاً للسلطة السياسية يتمحور حول منطق السلطة الحق ويتركز على سلطة العقل ومبادئ العدل والتعدد الايديولوجى والاستقلال الدينى . وهذه الأمور فى نظر الكاتب ، لا يمكن أن تتحقق إلا إذا جاءت عن طريق تفويض السلطة من الشعب إلى الحاكم . والشعب الذى هو المجتمع السياسى هو مصدر السلطة الحقيقية فى الدولة . والشعب هو مصدر السيادة ، وهو الذى يفوض صلاحياته إلى الحاكم . وتكون سلطات الحاكم محدودة يحددها الدستور ، وهو المرجع القانوني الأعلى فى الدولة الذى ينظم العلاقات المختلفة بين الحاكم والمحكومين .

ويتألف المجتمع السياسى من جماعات وأفراد متعددى المصالح والإرادات والأهداف . والعلاقات فى ما بينهم ليست علاقات تنازعية فقط ، إنها جدلية مفتوحة على التنازع كما أنها مفتوحة على غير التنازع ، ومن المستحيل فى نظرنا ، وهنا نتفق مع الكاتب ، رد العلاقات بين الناس إلى التنازع فقط (كما تعلمنا الأفكار الماركسية والقومية مثلاً) فيصبح واجب علينا إعطاء وجه آخر للعلاقات الإنسانية داخل المجتمع السياسى وهو جانب التعاون . ويعود السبب فى ذلك فى نظرنا إلى أن السياسة تحتوى على تناقض (Baradox) رئيسى بين مفهوم السلطة (Au-thority) من جهة ومفهوم الحرية (Liberty) من جهة أخرى . ولا يمكن الجمع بين الإثنين إلا من خلال الربط بين فكرتى النزاع والتعاون . وإذا كانت العلاقات بين البشر تخلو من النزاع أو الصراع لما كان عندنا شيئ يسمى سياسة أو تاريخ ، لأنه لن يكون لدينا أحد يحدثنا عما حصل فى الماضى . بطريقة أخرى إن الصراع بين البشر هو أحد الأوجه المهمة للسياسة ، ولكن ليس الوجه الوحيد . فهناك أيضاً الإتفاق والتعاون بين الأشخاص والجماعات . لو لم يكن هناك تعاون لكانت العلاقات داخل المجتمع صعبة إن لم تكن مستحيلة .

وهذا التناقض بين السلطة والحرية أو بين النزاع والتعاون يجعل عملية جمع هذه المتناقضات فى تعريف واحد للسياسة ليس سهل المنال . ولكن مع ذلك سنحاول إعطاء تعريف للسياسة نعتقد أنه الأقرب إلى الواقع ويربط بين السياسة وفكرة الأمن ، وهو أن السياسة هى السعى المستمر لضمان الأمن . وهذا التعريف يلائم الفرد والمجتمع ، إذ إنه يميز بين فئتين من الناس : فئة ترى أن مصالحها تتحقق بواسطة سلامة النظام السياسى القائم وتدافع عنه ، وفئة أخرى من المواطنين هى الفئة المعارضة لنظام الحكم . وهذه الفئة قد تكون من داخل نظام الحكم أو من خارجه .

ويقصد الكاتب بسلطة الحاكم لا سلطة الحاكم بمفرده ولا الحكومة بمعناها الواسع بل بصورة أشمل جملة الأفراد الذين يتولون الأمر والنهى فى الدولة . إن سلطة الحاكم، أينما كانت ، هدفها الأول هو تأمين استقرار واستمرارية النظام السياسى القائم . وهناك من يرى فى اتباع سياسات تقدمية خطراً على النظام السياسى وهناك من يرى عكس ذلك . وما يهم الكاتب فى هذا الموضوع هو مشكلة تبعية القوة للحق حيث تتحدد سلطة الحاكم السياسى بأنها الحق المؤيد بالقوة لوضع الشرائع وتنفيذها ورسم السياسة العامة للدولة. وأما استعمال القوة المجردة عن الحق فيمكن أن تتحول إلى أداة جامحة للسيطرة . لذلك يلجأ الكاتب إلى نظرية فصل السلطات وتوازنها . وهى محاولة لترتيب وضع القوة فى الحكم السياسى بحيث يمتنع قدر الإمكان إستئثار سلطة بسلطة أخرى عن طريق المراقبة والتوازن وذلك منعاً للاستبداد .

وعن مكونات الشرعية السياسية يقول الكاتب إن شرعية الحكام لا بد لها من أن تتلون وتتباين مكوناتها بحسب أنظمة الحكم المتعددة ، فيكون هناك انتخاب وتمثيل ، أو تعيين وولاية عهد ، وهناك زعامة تقليدية أو زعامة كاريزمية ، وهناك طموحات وإنجازات أو مجرد اعتراف دولى . إلا أن الأهم من هذا وذاك فى نظر الكاتب هو ما يجعل سلطة الحاكم سلطة حقة . ويمكن معرفة ذلك ، فى نظرى ، ليس عن طريق الفلسفة السياسية فقط بل عن طريق التعاون بين الفلسفة وعلم السياسة المقارن .

إن علم السياسة المقارن الذى يدرس أوجه التشابه والتباين بين الأنظمة السياسية المختلفة لا يكتفى بإعطائنا تصنيفات سياسية مختلفة من حكومات ديمقراطية إلى حكومات تسلطية ، ومن حكومات يحكمها الشعب إلى حكومات تحكمها أقلية نخبوية . هذه التسميات أو التصنيفات للأنظمة السياسية قد تتنافى فى كثير من الحالات مع الواقع السياسى ، وبخاصة حين نحاول الإجابة عن أسئلة تتعلق بعدالة نظام سياسى معين أو عدم عدالته . لذلك فإن هذا الباحث يرى أن طريقة توزيع القوة داخل النظام السياسى تساعدنا على تصنيفه . هل أن القوة محصورة بشخص واحد أم بأقلية من الأشخاص أم تشمل أغلبية الأشخاص ؟ إضافة إلى ذلك بالإمكان تصنيف هذه الأنظمة من حيث أعمالها : هل هى أنظمة سياسية جيدة أم سيئة ؟ وبالتالى يصبح لدينا ستة أنواع من الأنظمة السياسية كما هو مبين فى الشكل التالى :

ملكية	(الأحادية)	طاغية
ارستقراطية	(الأقلية)	أوليغاركية
ديمقراطية	(الأغلبية)	غوغائية

كما أن هذا الباحث يرى أن هناك علاقة وثيقة بين فاعلية النظام السياسى وشرعيته من جهة وبين الإستقرار السياسى من جهة أخرى ، بغض النظر عما إذا كان النظام السياسى يستمد شرعيته عن طريق مبدأ التفويض أم لا؟ . والنموذج المثالى لاستقرار النظام السياسى فى نظرنا ، هو ذلك النظام الذى يجمع بين الشرعية والفاعلية . أما الأنظمة غير الشرعية وغير الفعالة فهى بالضرورة أنظمة غير مستقرة . وإذا كانت أنظمة دكتاتورية فإنها تلجأ إلى استعمال القوة القسرية لتأمين استمرارية أنظمتها الحاكمة . وبين هذه الحالة وتلك هناك أنظمة غير شرعية ولكنها أثبتت فاعليتها مع مرور الزمن ، وأنظمة شرعية ولكنها ضعيفة الفاعلية . ففى الحالة الأولى يكتسب النظام السياسى شرعية تدريجية تترافق مع تزايد فاعليته السياسية ويفقد شرعيته ، ولكن بصورة أسرع حين تضعف تلك الفاعلية .

وفى الحالة الثانيـة ، فـإن الأنظمـة الشرعية ولكن ضعيفـة الفاعليـة معرضـة أيضـاً لعدم الاستقرار السياسى ولفقدان شرعيتها السياسية. ولكن فقدانها تلك الشرعية قد يـأخذ بعض الوقت على عكس الحالة الأولى آنفـة الذكر . وهكـذا نـرى أن موضـوع الشرعية الـذى لـه علاقـة وثيقـة بالاستقرار السياسى وبرضا المحكومين على الذين يتولون الأمـر والنـهى فـى الدولـة يتعلـق أيضـاً بفاعلية هؤلاء الحكام فى إدارة نظام الحكم ، وهذا لا يمكن معرفتـه إلا عـن طريـق دراسـات حقليـة معمقة تعتمد بصورة رئيسية علم السياسة المقـارن . وبالتـالى فكمـا أن هنـاك علاقـة بيـن السـلطة والسيطرة والاستقرار السياسى ، عن طريق تعبئة القدرة التى هى بحوزة الدولة ، فإن هناك علاقة بين الشرعية والفاعلية عن طريق تعبئة هذه القدرة أيضاً .

فى الفصل الخامس ، "فى حدود سلطة الدولة" ، فإن سلطة الدولة محددة من الداخل تجـاه أفرادها ومحددة أيضاً بالخارج تجـاه الـدول الأخـرى . وفـى المجـال الداخلـى لا يحـق للحـاكم إلغـاء سلطة الدولة عن طريق احتكار النشاط السياسى فى المجتمع . ويرى الكاتب أن التفويض الصحيـح يشتمل على مبدأ مشروعية المعارضـة . ولا يمكـن شـرعنة المعارضـة إلا بقـدر مـا ينتصـر منطـق السلطة على منطق السيطرة فى عملية الحكم . ويبرز هذا الفصل العلاقـة بيـن سـلطة الدولـة وبيـن الحقوق الطبيعية التى يتمتع بها الفرد الاجتماعى ، ويشدد علـى أن الحقـوق التـى يحملـها كـل فـرد بطبيعته الإنسانية شـيء و الوعـى بـهذه الحقـوق شـيئ آخـر . كمـا أنـه يـبرز الفـرق بيـن الموقـف المبدئى والموقف العلمى للدولة فى احترام حقوق الإنسان .

وفى ما يتعلق بالعلاقة بين السلطة السياسية والمعرفة فإن الحكـم السياسـى أيـاً كـان شـكله ودرجة تطوره يحتاج إلى معلومات مختلفة عن الشعب والبلاد التى يسكنها . وهذه المعلومات تفيـد بقدر ما هى صحيحة . والمعلومات الصحيحة هى المعلومات التى يقرر العقل أنها صحيحـة ، ولكـن المشكلة هنا فى اعتقادي لا تكمن بالمعلومات أو بالحقائق بل بطريقة ترجمتـها . وترجمـة الحقـائق قد تختلف من فرد إلى آخر تبعاً لتصوره للحقيقة .

وفى الفصل السادس ، "فى خدمات السلطة السياسية" ، يرى الكاتب أن القيادة والحكومة وجهان متلازمان لفعل السلطة ويتعلقان بمفهوم السيادة . والسيادة السياسية هى سيادة المجتمع السياسى المستقل . وحين ينقسم المجتمع إلى حاكم وشعب فإن السيادة لا تنقسم . وهكذا حين يؤكد الحاكم نفسه قائداً وسيداً ، لا يكون الشعب فاقدا للسيادة بل يمارسها على سبيل الانفعال والتلقى والمراقبة والمحاسبة . ويصف الكاتب هذه العلاقة بأنها علاقة جدلية بين الحاكم والمحكومين ، وتختلف فى نظره جدلية القيادة والطاعة عن جدلية السيادة والعبودية ، مركزاً على أهمية التعاون فى الجدلية الأولى .

وتقوم الدولة على تقديم خدمات أمنية وتنظيمية عن طريق الإدارة البيروقراطية . وهذه الإدارة يمكنها أن تؤدى أدواراً متعددة فى خدمة السلطة السياسية ، أو فى خدمة الشعب، أو فى خدمة نفسها، ويمكنها أن تكون أداة صالحة وفعالة ، كما يمكنها أن تكون أداة فاسدة عاجزة ومضرة. كما أن الكاتب يميز بين نوعين من البيروقراطية: نوع يقع فى سياق تطور توسعي لعمل السلطة ونوع يقع فى إطار الدولة الكلية ، التى هى الدولة التسلطية بامتياز. وهذا الأخير أخطر من الأول، لأنه يمس العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص فى الصميم . ولكن المشكلة فى نظرنا التى تكمن فى هذا الموضوع هى تشابك العلاقات بين القطاع العام والقطاع الخاص. وهذا التشابك قد يؤدى إلى أزمة توزيع القدرة الاقتصادية فى المجتمع. وتصبح خزينة الدولة ضحية لهذه العلاقة التشابكية بين القطاعين . وأزمة التوزيع إضافة إلى أزمات الهوية والشرعية والاختراق (pen-etration) والمشاركة، هى إحدى الأزمات الرئيسية التى تعصف بعملية بناء الدولة .

وفى العملية التنموية يربط الكاتب بين عامل القدرة وعلاقته بالتربية ، ويقول ... مع تنامى الوعى بالحقوق الطبيعية ، المدنية والسياسية وعلامات السيطرة فى طور جديد منذ بدايات العصور الحديثة ، تزايد تنبه السلطة السياسية إلى دور التربية والتعليم كوسيلة رئيسية لترقية طبقات الشعب . ولكن مع الأسف فإن عملية التنمية لم تدفع هذه المجتمعات السياسية - فى كثير من الأحيان - إلى تحقيق سيادتها الشعبية عن طريق المشاركة السياسية وتنمية مؤسساتها

الديمقراطية . وما حصل هو العكس تماماً ، إذ إن عملية التحديث لم تؤد إلى تنمية سياسية بل إلى تقوية الدولة السلطوية أو ما يسميه البعض دولة الاستخبارات ، الأمر الذى أدى إلى ظهور الحركات الدينية والأيديولوجية المتطرفة . وأغلبية دول الشرق الأوسط تؤكد هذه الحقيقة .

وفى مقابلة بين السلطة الدينية والأيديولوجية والعقلية يتخذ الكاتب موقف المؤيد للسلطة العقلية متفاعلها مع السلطة السياسية ، بينما ينتقد علاقات السيطرة والتسلط المتجسد فى الدولة الثيوقراطية والدولة الأيديولوجية . مقابل ذلك يحبذ الكاتب شكل الاستقلال فى علاقات التفاعل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية والتعدد الأيديولوجى كنقيض للأحادية الأيديولوجية فى تفاعل السلطة السياسية مع السلطة الأيديولوجية .

إن السلطة السياسية هى سلطة دنيوية من ألفها إلى يائها. ليس الإيمان شرطاً لقيام السلطة السياسية لأن الحاكم يمارس السلطة بموجب تفويض من قبل الشعب . وبناء على ذلك فإن الكاتب يدعو علماء السياسة إلى محاربة الدولة الثيوقراطية حيث إن الحاكم السياسى هو نفسه الحاكم الدينى . ولكن علم السياسة لا يمكنه إعطاء الوصفة المطلوبة إلا من خلال دراسة واقعية لعملية التفاعل بين السلطة السياسية والمجتمع ومعرفة الأسباب التى أدت إلى قيام نظام ثيوقراطى فى دولة ما أو إلى تزايد الحركات الدينية فى دولة أخرى . ويمكن القول بوجود أنظمة سلطوية أو تسلطية داخل أنظمة تمر بعملية تحديثية (Modernization) ولكنها تقفل الباب أمام مشاركة شعبية حقيقية فى القرار السياسى ولا تعترف بحقوق الإنسان . وقد أدى عدم وجود أفكار أو حركات اجتماعية سياسية فاعلة بديلة إلى عودة ظهور الدولة الثيوقراطية أو إلى تزايد الحركات الدينية المعارضة للنظام السياسى بهدف تبديله . ويؤكد الكاتب شيئاً من هذا القبيل حين يقول إن العودة إلى عقيدة التوحيد الشامل سببها الفشل فى معالجة التناقضات الاجتماعية .

والدولة الثيوقراطية أو شكل الإندماج هى أحد أشكال التفاعل بين السلطتين السياسية والدينية . أما الأشكال الأخرى فتحتوي على شكل التحالف وشكل الاستقلال . وشكل التحالف لا يلغى أياً من السلطتين ولا يذيب الواحدة فى الأخرى . وبالطبع بمقدار ما يشتد التحالف نقترب من

الشكل الإندماجي والعكس صحيح . ويقول أردشير في هذا الصدد : لا تعني حراسة الدين مصلحة الدين بقدر ما تعني مصلحة الملك . فمن واجب الملك في رأيه لا يترك أحداً يتخطاه في الدفاع عن الدين . وما قاله أردشير مارسه شاه إيران عن طريق إخضاع الدين لسلطة الدولة ، الأمر الذي أدى إلى الإطاحة به وقيام دولة ثيوقراطية .

وشكل الإستقلال بين السلطتين لا يعني انغلاقاً من جهة إحداهما تجاه الأخرى بل دعوة إلى علمنة الدولة أو فصل الدين عن الدولة . وبما أن السلطة السياسية تعترف بتعددية المصالح في المجتمع السياسي وتحترم جدلية التماثل والإختلاف ، فإن عليها احترام السلطة الدينية مع حق الإشراف عليها ومراقبتها من الوجهة الأمنية على الأقل . ويعترف الكاتب بالتأثير المتبادل بين الدين والسياسة حين يقول إن الإنسان لن يصل إلى وضع ينعدم فيه تأثير الدين في السياسة وتأثير السياسة في الدين . وهذا القول ينسجم مع تعريفنا للسياسة أو "السعي المستمر لضمان الأمن" ليس لجهة اعترافه بالتعددية وحق المعارضة فقط بل أيضاً لجهة تفسيره لفكرة الأمن حيث إن ما يحرك الإنسان ويؤثر في سلوكه السياسي ليس أمنه المادي وعلاقته ببيئته فقط بل أمنه الروحي وعلاقته بالخالق أيضاً .

وأهمية سلطة العقل هي إدراك الحقيقة والحاجة إلى الانفتاح والتواضع . وهذه السلطة ليست سلطة دوغمائية وليست سلطة مطلقة ، وإنما سلطة نسبية تطرح ما عندها من أحكام حول الحقيقة ، الأمر الذي يجعلها تصطدم بقوى وأشكال فكرية وغير فكرية . وبصراحة ، لا يمكن تأليه العقل وتأليه الفكر ، وببساطة إن سلطة العقل يجب أن تتمتع كغيرها من السلطات الأصلية في دنيا الإنسان بالاستقلال والحرية . وإن عدم تمتعها بذلك يخفي خوفاً من فعل العقل الطبيعي والحضاري. ويضيف الكاتب أن اللعبة الحقيقية لاستقلال العقل تجري على ملعب السلطة السياسية. وهنا يتقرر مدى استقلال سلطة العقل في دنيا الإنسان . ونزيد على ذلك ونقول إن قواعد اللعبة السياسية داخل النظام السياسي تحدد إلى حد بعيد مدى استقلالية سلطة العقل عن السلطات الأخرى من جهة ومدى استعداد هذه السلطات لتوظيف العقل لخدمة مصالحها العامة أو

الخاصة من جهة أخرى . وقد لاحظنا كيف أن الحضارة الأوروبيــة استطاعت أن تحـرر العقـل مـن سلطة الدين ، ولكن ذلك ترافق مع تأثير متصاعد للسلطة السياسية وللسلطة الاقتصادية فـى نشـاط العقل . ولكن تأثير الحضارة الأوروبية الحديثة مع ظهور النظام الرأسـمالى الليبرالي بعد القضـاء على الإقطاع لم يقفل الطريق أمام المعارضة لتكوين ثقافة عقلانية تتزايد صعوبة ضبطها فى خدمة مصالحها وتطلعاتها .

إن تزايد التفاعل بين السلطة السياسية والسلطة العقليـة فـى وقتنـا الحـاضر قد أدى أيضـاً إلى زيادة عدد أدوار المؤسسات الأكاديمية والبحثية المتخصصـة ، الأمـر يطـرح مسـألة اسـتقلالها عن السلطات الأخرى ، وبخاصة عن القطاع العام والقطاع الخاص . وفى الحالتين لا يتحرك العقل نحو الحقيقة بحرية كافية . ويرى الكاتب أن استقلالية المؤسسات البحثية ممكنة إذا اعتـبرت ملكـاً للمجتمـع السياسـى وليس للحـاكم . ولكـن إذا كـانت هذه المؤسسـات ملكـاً للمجتمــع السياسـى ، والمجتمع السياسى يتألف من جماعات وأفراد وتحكمها عوامل الـنزاع والتعـاون ، كيـف يمكـن إذاً تحقيق استقلالية هذه المؤسسات عن طريق المجتمع السياسى ؟

وفى حدود التفاعل بيـن السـلطة السياسـية وسـلطة العقـل يصبـح السـؤال مـهماً فـى حـدود عقلنة القرار السياسى وسؤالاً عن حدود تسييس القرار العقلى . إن عقلنة القرار السياسى تصطدم بحدين يستحيل عليها تجاوزهما ، هما الدافع الأناني والانحيـاز الأيديولوجـي . ولا يسـتطيع الحـاكم التجرد من الدوافع الأنانية . ويختلف تأثير الدافع الأنـاني بـاختلاف انظمـة الحكـم وبحسـب الثقافـة التي يتمتع بها الحاكم . أما الانحياز الأيديولوجى فجزء لا يتجزأ من عمليـة رؤيـة الحـاكم للشـؤون العامة وتفسيره لها .

أما التعدد الأيديولوجى فى المجتمـع فـهو وسـيلة لإيجـاد فسـحة لنمـو العقـل وتحريـره مـن هيمنة الأيديولوجيا لأن المناخ العلمي والفلسـفي يتنـامي فـى منـاخ التعـدد الاعتقـادى ويختنـق فـى مناخ الأحادية الاعتقادية . وفى هذا المناخ أيضاً يمكن المؤسسات البحثية أن تنمو بصـورة صحيـة أفضل وتؤثر عن طريق علم السياسة والفلسفة فى صنع قرارات السلطة السياسية .

باختصار يمكن أن نقول إن هـذا الكتـاب يقـدم إلينـا نموذجـاً متكـاملاً للنظـام السياسـى يـأخذ منحى الفلسفة الليبرالية فى توجهاته عن طريق تأكيده أهمية مبـدأ محدوديـة سـلطة الحـاكم ومبـدأ الفصل بين السلطات عن طريق التـوازن والمراقبـة فـى مـا بينـهما وأهميـة الاعـتراف بالمعارضـة والاستقلال الديني والتعدد الأيديولوجي وأهميـة سـلطة العقـل ومبـدأ العدالـة . ويمكـن اعتبـار هـذا النموذج مثالياً بالنسبة إلى العالم السياسى أو الاجتمـاعي . ولكن يمكن فى الوقت نفسه الحكـم علـى هذه الأنظمة وتصنيفها من خلال مدى بعدها أو قربها من هـذا النمـوذج المثـالي . ويعـترف الكـاتب نفسه بأنه من العسير علمياً حفظ السلطة نقيـة مـن كـل أشـكال التسـلط . ونـاصيف نصـار فـى هـذا الكتاب يطرح أفكارا مثيرة وجرينـة حـول طبيعـة النظـام السياسـى وأعمالـه وأهدافـه لابـد أن تثـير الفضول لدى القارئ فى وقت لا نزال نفتقد فيه أنظمة ديمقراطية تمثيلية تعترف بأهميـة المشـاركة الشعبية فى الحكم وتعمل وفقا للمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان

السلطة بين الحدود والخلود(*)

فارس ساسين(**)

عندما ينتهي القارئ العازم على التعليق على كتاب ناصيف نصار، من رحلته الشاقة والشيقة في آن معا، أعني بها مطالعة الكتاب، يشعر أن المؤلف رتب عليه واجبات، وأنه غدا له عليه حقوقا. تتولد هذه الواجبات مما يسطع به الكتاب من بينات، ألا وهي الوضوح والدقة والشمول وسلاسة الأسلوب. وإذا أراد المعلق أن يفرض على نفسه ألا يكون في التذييل غير ما كانه الكاتب في التالف، مفترضا أنه على الأمر قادر، أو، أقله، أنه إلى ذلك ساع، تساءل، بلغة المؤلف، ما مصدر الواجبات التي ترتبت عليه؟ تراها العدوى، أم الغيرة، أم ترى نظرية ناصيف نصار في السلطة أوجدت أول براهيتها من خلاله، وتحققت على حسابه، فإذا به بين مأموري "سلطة العقل" و"سلطة العلم" و"سلطة الفلسفة"؟.

أما عمله الأخير المتأتية أهميته من كونه يشكل عصارة المؤلفات السابقة وصهرا "جديدا" لها، فإنه يدعونا إلى الحوار الأفقي معه بقدر ما يفرض علينا قواعد هذا الحوار ومناقبيته، وكأن في أمر علاقتنا بالكتاب مصغرا عن صحة أطروحاته ومنازعتنا له.

ميزات كتاب نصار:

ولنبدأ من البداية من تعداد سمات الكتاب. قد يقال لنا إن بعضها تحصيل حاصل، وإنه من البديهيات، وإننا بدائيين بذكرها، وإننا لانطري الكاتب بإيرادها. لكن لا بأس بالاتهامات هذه، فلسنا ممن يخشونها للمنطلقات سحرها، ولنا إليها حنين دائم وهي أكثر ما يعوزنا اليوم في هذا

(*) كتاب "باحثات" IV ،٩٧، ١٩٩٨

(**) استاذ في الجامعة اللبنانية (البقاع) باحث في الفلسفة الغربية الحديثة

الزمن البائس الذي غدت الأسس آخر ما يُعنى به، وغدت العمارات كلُّها قائمة على الخواء ولا تقوى على امتحان الريح.

كتاب ناصيف نصار يحقق أولا معنى الفلسفة، ولتوضيح المسألة بشيء من الطرافة تبتعد بنا قليلا عن صرامة فيلسوفنا وإحكامه ربط المفاهيم بمدلولاتها، نلجأ إلى وصف للفلسفة كان أستاذٌ لنا في السوربون[1] يركن إليه لإثارة انتباه المريدين الفلسفة، كل فلسفة، ملحدة، كاثوليكية وأرثوذكسية. وفلسفة ناصيف نصار لاتشذ عن القاعدة بل تجسدها على خير وجه ، وإن كان صاحبها غير ملحد، وغير أرثوذكسي وليس لكاثوليكيته أثر ظاهر في عمارته الفكرية.

إلحادُ ناصيف نصار، أو إلحاد الفلسفة عبر ناصيف نصار هو ببساطة ما يسميه الاستقلال الفلسفي، وما يُطلق عليه مع تيار هو الأغلب، تسمية العلمانية، الفلسفة، بما هي فلسفة، تبدأ من ذاتها، من قواها، من "عقلها" غير قابلة بما سار عليه سائر الناس في حياتهم اليومية، وبما تنطقُ به المؤسساتُ الاجتماعية الأخرى في ميدان الحق، وبما أنعم على البشر من رسائل إلهية. رفضُ بداهة المعطى الخارجي أيا كان بما في ذلك الرسائل الإلهية، وتحويله من جواب إلى سؤال، وإخضاعه لسلطة العقل المتبلور في الممارسة هذه وعبرها: تلك هي الفلسفة. وهي أبعد ما يكون عن الانغلاق على الذات، وهي غير ملزمة إلا بقواعدها وأدواتها ومعاييرها، وقادرة بواسطة هذه الأدوات والمعايير على إعادة الاعتبار لما سبق لها أن وضعته موضع التساؤل.

العلمانية ، في جوهر الفلسفة ومنطلقها، هي عملية دائمة التجدد. والفيلسوف القابل بلا امتحان لما قاله سابقوه، أو أحدهم، يفقد صفته ويعود إلى شكل من أشكال التديّن، وناصيف نصار دائم الحرص على العلمانية والاستقلال الفلسفي. لا يقبل بالتفسيرات اللاهوتية للسلطة. ولا يقبل أيضا بالتفسيرات الميتافيزيقية لها: "ولم يكن حظ التفسيرات الميتافيزيقية أفضل، رغم الجهود الجبارة التي بُذلت فيها لتأسيس السلطة بواسطة النظر العقلي الخالص"(ص١٦) وفي مكان آخر: إذا اعتبرنا الميتافيزيقا على العموم، فإننا نجد أنه لا ضرورة للرجوع إليها وللتمثيل بواسطة نظرياتها لفهم الحياة السياسية، لأن مقومات الحياة السياسية وقوانينها موجودة في

الوجود الاجتماعي الدنيوي للإنسان، (٦٩-٧٠) هل هذا يعني أنه على المذهب الوضعي، كما يوحي بذلك منطق ذكر "التفسير الميتافيزيقي" بعد "التفسير اللاهوتي"، رفض التفسيرين مع استيعاب بعض مقولاتهما "في اتجاه دنيوي أدق وأشمل" (مثل كلام الماوردي عن العدل،(ص ٨١) وتفسير الطرطوشي لرمز الميزان، (ص٢٨٣-٢٨٤) والتنويه بأعمال العقل في التفسير الميتافيزيقي؟ ريبة نصار بالوضعية تقل بالكاد عن ريبتيه الأوليين، فهو من جهة، لا يستبعد كليا البحث الميتافيزيقي، إنما يرفض تأسيس نظرية السلطة عليه، "فالبحث الفلسفي في عالم الإنسان يعطينا المصادر المباشرة، القريبة، للسلطة الموجودة فيه، والبحث الفلسفي الميتافيزيقي إذا تبينت الحاجة إليه، يعطينا مصادرها البعيدة، الأخيرة، التي لا يمكنها في أي حال الحلول محل المصادر التي يحددها البحث الفلسفي في عالم الإنسان"(ص١٦-١٧). وهو من جهة أخرى، له رؤية أكثر تعقيدًا إلى التاريخ ولا يختزله في مراحل ثلاث: "قد نجد بعض الجدوى في استخدام فكرة الأطوار لتفسير تاريخ السلطة في نطاق محدود معين، نطاق أمة أو حضارة أو دولة لكن ليس من الممكن قبليا تحديدُ منطق تعاقب هذه الأطوار وتعميمه وإسقاطه على المستقبل(ص٤١٧)، يبقى نصار إذًا تام الاستقلال في بحثه، ولنا إلى ذلك عودة.

ننتقل من الإلحاد إلى الكاثوليكية تعني عبارة كاثوليكوس" اليونانية "الشمول" ويستخدم لها المسيحيون العرب في فعل إيمانهم رديف "الجامعة" ("كنيسة جامعة"). تتجلى كاثوليكية "منطق السلطة" في إحاطته بجميع مسائل السياسة والحياة السياسية يحدد المؤلف ميدان بحثه ("السلطة عامة"، و"السلطة السياسية على وجه الخصوص") ثم يحدد نطاق هذا البحث ("الفلسفة السياسية الأساسية أو المبدئية"(ص٨٩). وإذا لم يبحث الكتاب مثلا في "أنظمة تفويض سلطة الدولة"، أحاله إلى "الفلسفة السياسية التطبيقية"، وأعلن أنه خارج نطاق "عنايته". وكم هو صائب تمنى المؤلف على القارئ في تصديره التسلح "بقليل من الصبر، فلا يحكم على جزء منه قبل الاطلاع عليه بكامله"(ص ٥). وإذا ظن القارئ أن المؤلف حصر مسألة السلطة في علاقة الآمر والمأمور وتناسى بعدي السياسة الآخرين ، وهما تمييز

الصديق عن العدو والخاص عن العام، ما يلبث أن يجدهما في سياق آخر أو في شكل آخر. ولا بد هنا من الإشارة إلى غنى التميزات (السلطة، السلطان، السيطرة/ الآمر، القدرة، الحكم/ الدولة، الحاكم/ العدل والعدالة)، مما يجعل كل فصل في الفصول حافلا بمسائل وميادين جديدة.

وشمولية البحث هذه (أو كاثوليكيته) تتشكلُ في إطار ينظمها، ويربطها، ويجعل لها تماسكا منطقيا كبيرا، ألا وهو الأرثوذكسية. تجمع العبارة هذه، كما نعرف جميعًا مفردتين يونانيتين: doxa (رأي) و ortho (قويم أو مستقيم). وهي تشير هنا إلى تماسك الأحكام في العمارة الفلسفية، ومصنف نصار الأخير فيه من تماسك "عناصر إقليدس" وفيه من ترابط "إطيقا" إسبينوزا، وفيه من إحكام رسالتي إريك فايل في "الفلسفة السياسية" و"الفلسفة الأخلاقية"[٢]، وهما مؤلفان يعرف كل من يستخدمهما أهميتهما لأي بحث متعمق في السياسة والأخلاق. ولا أبالغ كثيرا إذا قلت إن "منطق السلطة" يُستنبط بكامله من الفصل الأول ("في معنى السلطة"، وإن من يقبل تعريفاته لا يستطيع مجادلة المؤلف، بعد ذلك، إلا في بعض التفاصيل. تُؤكّدُ المبادئ في مطلع الكتاب، ثم يجري عرضها وتفصيلها وربطها بمسائل أخرى على علاقة بها.

إلى الصفات الثلاث التي تحقق معنى الفلسفة، أريدُ أن أضيفَ ميزات ثلاث أخرى لكتاب ناصيف نصار، الميزة الأولى هي تربويته. بين الفلسفة والتربية وشائج عظيمة، غالبا ما تغفل ، والفلاسفة الكبار من أفلاطون، مؤسس الأكاديمية، إلى أرسطو، مؤسس اللوقيون، إلى أبيقورس وحديقته، إلى الرواقيين ... أول من أسس المعاهد والجامعات بمعناها القديم الحديث، وقبلهم جميعا كان سقراط وأسلوبه الذي لا يقارن في هداية العامة إلى التساؤل والجدلية والمعرفة. لكن المؤلفات الفلسفية غالبا ما يُقفلُ ارتيادها على "الصفوة" نتيجة الصعوبة والإغراق في التجريد.

"منطق السلطة" كتاب تربوي بمعان عدة، فهو إلى جانب شموليته وتماسكه، واضحٌ سلسٌ، غير معكر الصياغة، لا يتطلب لاكتناه معانيه إلا الجدية، وحدًا أدنى من الجهد تقسيماته بينة. ومفاصله ظاهرة، يلجأ المؤلف إلى الأمثلة والصور والاستعارات (كلامه مثلا: في الفصل الثالث، عن سلطة ربان السفينة والطبيب والمعلم) فتتلون الأمور دون فقدان بنيتها، تأخذ

المسائل حقها من البحث وتلخص ثم يربط بينها وبين ما يليها، فلا يضيع القارئ. يعرض المؤلف الأجوبة الممكنة، عن سؤال ثم يتفحصها الواحدة تلو الأخرى فيحوز على ثقة القارئ. "وتلعب الثقة دورا كبيرا في علاقة التعليم .. ولذلك تستدعي علاقة التعليم اهتماما خاصا ضمن علاقات السلطة بالمجتمع بكل ما له صلة بمضمونها ومداها وأساليبها(ص ٣٥)، باختصار، نصار يقنع ويعلم التماسك في التفكير والوضوح في الصياغة.

الميزة الثانية التي نضيفها إلى ميزات المصنف الفلسفية هي مواقفه العملية. ليس "منطق السلطة" كتابا في نظرية السلطة وحسب، بل هو مجموعة من المبادئ تقود إلى مواقف جريئة على الساحة السياسية. فهو ضد السلطة الدينية. "إن السلطة الدينية لا تتمتع كسلطة دينية بأي امتياز في وضع التشريع السياسي، مماثل لامتيازها الكامل في وضع التشريع العبادي أو لامتيازها الجزئي في وضع التشريع الأخلاقي. فالتشريع السياسي شأن دنيوي تاريخي محض"(ص١٥٧) وهو ضد أشكال "التحالف الدستوري"، بين السلطة الدينية والسلطة السياسية كافة ، من اعتناق الدولة لدين رسمي معين، إلى وجود نص على دين رئيس الدولة، إلى اعتبار الدين مصدرا رئيسيا أو واحدا من جملة مصادر لتشريع الدولة، إلى اعتبار نظام الأحوال الشخصية خاضعا للسلطة الدينية المعترف بها من الدولة، إلى اعتبار محاكم الأحوال الشخصية خاضعة مباشرة أو غير مباشرة إلى السلطة الدينية، إلى التأكيد أن التربية الدينية ركن أساسي من أركان التربية في المجتمع.(ص١٦٧) "إن اعتناق دين معين قضية تتعلق بالشخص الإنساني، لا بالمجتمع ولا بالشعب ... وعليه لا يحق للشعب كشعب يمارس السيادة على نفسه أن يتجاوز نطاق الدنيويات التي تخصه، ولا يحق له بالتالي أن يربط سلطة الدولة التي يؤلفها بدين رسمي معين"(ص١٧١). وهو ضد التكنوقراطية: "إن الشرعية التي يرتكز عليها هذا المذهب، وهي شرعية الإنجاز، لا يستقيم أمرها من دون شرعية سابقة عليها، وهي شرعية تفويض السلطة".(ص٣٣٧)

وهو ضد الاستيلاء والاغتصاب وسوء استعمال السلطة في الداخل،(ص٣٥٥، ٣٥٦،٣٥٦) وضد الاحتلال والهيمنة في الخارج "وما الهيمنة سوى السيطرة عن طريق الضغط المتواصل من موقع تفوق مع الاستعداد للتدخل المباشر لقمع التمرد الموجه ضدها. إنها علاقة سيطرة تعتمد كثيرا على وسائل الهيبة والنفوذ وعلى المرونة والليونة حينا، وعلى الصلابة والقساوة حينا آخر .."(ص٣٦١). وليست مواقف الكتاب السياسية سلبية فحسب، بل هي أيضا إيجابية في الكثير من أوجهها كما يبين في الدفاع عن المؤسسات التي "ترعى العقل"، وفي طليعتها "المؤسسات الأكاديمية والبحثية المتخصصة"(ص٣٠٩).

وأخيرا نجد، في أفق الكتاب البعيد والقريب في آن معا، إرادة تعيين موقع الحضارة الغربية في عالم اليوم. يقر المؤلف بمركزية الحضارة الغربية (التي يسميها أحيانا "الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة") (ص٣٠٠) وريادتها في معظم الميادين دون أن تخفي عليه الشوائب اللاحقة بها. "فالطبقة البرجوازية لم تحرر العقل من الوضع الذي حبسه فيه المجتمع الإقطاعي إلا لكي يتيسر لها استخدامه بما يدعم سيطرتها، وإن أدى ما فعلته إلى تكوين ثقافة عقلانية تتزايد صعوبة ضبطها في خدمة مصالحها وتطلعاتها"(ص٣٠٣).

آخر الميزات التي نذكرها عن الكتاب هي استخدامه للغة عربية صافية في مسائل فلسفية بادية التعقيد، اللغة فصيحة، سليمة، واضحة، قادرة على التعبير عن دقائق الأمور وعن تيارات الحداثة من دون الاستسلام للمفردات الغربية أو الانقياد للتراكيب العويصة. ناصيف نصار لا يتكلم عن مشروع فلسفة عربية قابل للإنجاز، إنما ينجز هذا المشروع من دون ضوضاء وما يقوله عن الحرية يصح في العلاقة بالفلسفة العربية. "الأمر يتطلب ممارسة فعلية لتلك الحرية، وتحملا لتبعاتها ونتائجها، وانتزاعا متواصلا لكيفية تحسينها، وحماية دائمة لمكتسباتها"(ص٢٩٨). وإذا أضفنا إلى استخدام العربية هذا ، إيراد المفكرين العرب من الفارابي إلى سيد قطب في سياق البحث والتعامل معهم على قدم المساواة مع فلاسفة الغرب

وكبار مفكريه، بأن لنا خط نهضة الفلسفة "لدى الشعوب التي لا تعرف ثقافتها نشاطا فلسفيا متواصلا وفعالا"(ص٤٣٢).

العلمانية والشمول والتماسك، وهي معنى الفلسفة، ثم الطابع التربوي والبعد العملي وتجلي لغة الضاد في ميدان الحداثة الفلسفية والسياسية: تلك ميزات الكتاب الست في رأينا. وما الإطالة إلا في باب الإقرار وعرفان الجميل.

أسئلة واعتراضات:

في مناقشتنا لأطروحات ناصيف نصار عن السلطة، لن نقوم بنقدٍ منهجي، فنحن ببساطة لا نملك نظرية متكاملة للسلطة موازية لنظريته نطرحها بديلا عنها. نحن ننطلق من ممانعات غريزية أو شبه غريزية للنظرية، ونملك نتفا من رأي، وقطعا من وقائع نسعى إلى تحويلها إلى أسئلة تشبه اعتراضات، واعتراضات تشبه أسئلة. هذا ونقرّ بداية بصعوبة انتقاد نصار لأن في كتابه عناصر جانبية تحول دون إصابة السهام لمرماها، فإذا قلنا مثلا إن فلسفة نصار توسع كثيرا حيز السلطة في الميدان الإنساني. أجابنا إن السلطة كما يعرفها ويفهمها حق في بعدها الرئيسي، وإذا قلنا مثلا إن سلطة العقل في الأسئلة وليست في الأجوبة كما يجزم، أخرج نصا آخر من الكتاب يقول فيه إن "السمة الأولى للإدراك العقلي للحقيقة هي الانفتاح والتواضع"(ص٢٩٤). وبعد، نغامر بهذه التساؤلات سعيا إلى إقامة حوار.

١ -لا ينطلق نصار من الحق الواجب الإحقاق، ولا من الواقع أي صراع القوى في سبيل سيطرة بعضها على بعض، إنما من السلطة التي يتمازج فيها الحق والواقع. "السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر، فهي تستخدم آمرا ومأمورا وأمرا، آمرا له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأمورا عليه واجب الطاعة للآمر وتنفيذ الأمر الموجه إليه"(ص٧). ميزة المنطلق هذا جمع المثال والواقع في جدلية واحدة، أما خطره ففقدان الواقع والمثال في آن واحد معا.

فقدان الواقع يبين في اعتبار الفلسفة سلطة مقررة وفاصلة يمكن أن يكون لها فاعلية على أرض الواقع، يقول نصار: "ولما كانت السلطة السياسية لا تملك كسلطة أصلية حق التمييز النظري بين قطاع الشؤون الخاصة وقطاع الشؤون العامة، فقد تعين عليها أن ترجع إلى الفلسفة حتى تستمد منها هذا التمييز"(ص ١٣١). أو ليس في هذا الكلام منتهى المثالية؟ أما فقدان المثال فهو على صعيدين، الصعيد العملي والصعيد النظري. على الصعيد العملي، لأن التمييز بين السلطة والسيطرة (أي "الإخضاع المفروض بالقوة") صعب رغم حسن نية نصار ورغم إكثاره من المعايير في هذا المجال (تمييز السلطة عن السلطان والتسلط، تعيين حدود لها، ربطها بخدمات، تمييز الدولة عن الحاكم، اعتبار التفويض مصدر السلطة السياسية ..) فهو يقر في كلامه عن السلطة والسيطرة أن "ظاهرات الكيان الإنساني"، "متداخلة متحركة متراتبة، وقابلة للتحويل"(ص ١١) . وهو أكثر وضوحا في كلامه عن السياسة الخارجية: "فالمجال الخارجي للسلطة السياسية يتيح الانزلاق بسهولة، فعلا أو ردا على الفعل، من الصراع المشروع على السلطة إلى التصارع لشرعنة السيطرة، بحيث يستحيل في بعض الحالات معرفة ما إذا كان الصراع في العمق، صادرا عن إرادة سلطة أم عن إرادة سيطرة"(ص ٣٥٤). ففي هذه الحالة كيف يمكن للمرء، بل للفيلسوف، أن يبلور موقفا من "سلطة" تاريخية ما؟ على الصعيد النظري، لأن إدخال الحق في صلب مفهوم السلطة، وهي التي يقول عنها المؤلف إنها "في نهاية المطاف، شكل من أشكال القوة الجبرية"(ص٣٤٨) يجردها من "خطيئتها الأصلية" (الجبرية) . ويضفي عليها هالة قدسية، ويجعل منها صنما اجتماعيا، فهي معطى دائم أبدي سرمدي منتشر في الميدان الإنساني ["إن عالم الإنسان متعدد السلطات الأصلية"(ص٢٩٧). غدا له، مع "الفلسفة"، بعدُ الحق. لا يكون التدين في ميدان الماورائيات فحسب بل هو أيضا في الميدان النفساني والاجتماعي نفسه. وكثيرا ما عنون نيتشه مقاطع له بالعبارة الآتية: "ما يدل على أننا نحن أيضا ما زلنا متدينين".

٢ ـما سبق عن خوفنا من إضاعة الحق والواقع في جمعهما ظـاهر بوضـوح فـي الفصل الخـامس مـن الكتـاب: "فـي حـدود السـلطة السياسـية". يعيـن نصـار مبـادئ "خمسـة" لحـدود السلطة السياسية كلها جميلة، لا بل رائعة الجمال: "لا يحـق لسـلطة الحـاكم التمـاهي مـع سـلطة الدولـة"! "لا يحـق للحـاكم احتكـار النشـاط السياسـي فـي المجتمـع"! "لا يحـق للدولـة انتــهاك الحقـوق الطبيعيـة لأعضائـها، "لا يحـق للدولـة انتـهاك حقـوق الـدول الأخـرى، وبخاصـة الـدول المجاورة، وحقوق الأسرة الدولية والنوع البشري"! "لا يحق للدولة التدخل فرضا أو منعـا، فـي ميادين السلطات غير السياسية ونشاطاتها إلا للمحافظة على الأمن والنظـام العـام والازدهـار فـي المجتمـع". هذه الحدود، من يلزم السلطة بها؟ جوهرها كسلطة أم العقـل، أم الفلسـفة، أم القـانون الداخلي والدولي؟ كما قال مونتسكيو لا تحد السلطة إلا سلطة أخرى.

٣ ـيغلب نصار في فكره السياسي البعد العامودي على البعد الأفقي، بعدُ الأبـوة علـى بعـد الأخوة، بعد الحاكم والمحكوم على بعد الصديـق والعدو، ويتجلـى ذلـك فـي أكـثر مـن ميـدان: فـي تعريفه السلطة بالأمر (ولو كـان هـذا الأمـر مرتبطـا بحـق ومقيـدا بحـد). فـي اعتبـاره أن مصـدر السلطة السياسـية التفويـض وليـس التعـاقد، وفـي كلامـه عـن سـلطة العقـل ("فـالكلام فـي عـالم الإنسان ذو طبيعة علائقية، ولا يجري في فراغ معنوي، وإذا أردنا التعبير عن هـذه العلاقـة بلغـة الإنتاج والاستهلاك لقلنا بأن كل كلام يفترض وجود مصدر ينتجه، ومستقبل يتلقـاه علـى نحـو مـا يناسب طبيعته وخصوصيته"(ص ٢٩٠) وهو بذلك يتجـاهل نتـائج "الثـورة السـيميائية" (الكـلام عن شيء هو بين أنا وأنت) والتركيز على دور الحوار والاتصال في بلورة العقل.

٤ ـ تتكرر عبارة "طبيعـة الأشـياء" عشـرات المـرات فـي الكتـاب (٦٤، ٨٠، ٨٣، ٨٧، ٢٩٤، ٤٠٦، ٤١٣) وتتـوارد أحيانـا مـع عبـارة الطبيعـة الإنسـانية(ص ٦٤) وأحيانـا أخـرى مـع عبارة التجربة التاريخية الممتدة على آلاف السنين" ويلعب مدلول هذه العبارة دورا محوريـا فـي منطق السلطة: طبيعة الأشياء لا تجعل الاستغناء عن الحاكم ممكنا، فـهل هـذه العبـارة فلسـفية أم

أيديولوجيــة أم ســـابقة علـــى الفلســـفة Préphilsophique؟ مـــا هـــو حيزهـــا المعرفـــي (الأبستمولوجي) والوجودي (الأنطولوجي)؟

٥ ـ يشعر صاحب الكتاب (ونشعر معه، ونؤيده فـي ذلـك) بالحاجـة إلـى تأسيس "منطـق السلطة" على قاعدة فلسفية أكثر ثباتا وعمقا من الإنسانوية المحضة. لذا نـراه يميز فـي الفصـل الأخير، بين الوجود التاريخي "بمعناه السطحي"، والوجـود التـاريخي بمعنـاه "الأنطولوجـي"، لكن ما يورده في الكتاب حول هذه المسألة مختصر جدا لا يتعدى بعض السطور، وهـو إلـى ذلـك غامض لا بل يشكل المسألة الغامضـة الوحيدة فـي الكتـاب كلـه، فـهل كثـير علينـا أن نعد أنفسـنا بتوسيع هذا الموضوع.

٦ ـ يرد ذكرُ الكثير من الفلاسفة في "منطق السلطة" لكن أي فيلسوف، من أفلاطون إلى أرسطو إلى الفارابي إلى ابن خلدون إلى هيغل إلى سارتر .. لا يرد ذكره إلا مـن بـاب الانتقـاد فـي مسألة محورية أو هامشية، بشكل جزئي أو كلي[٣]. وكأن الفلسفة تأكل آباءها.

نحن حيينا استقلال المؤلف الفلسفي، لكننا نسأل: أين إيجابيات الفلاسـفة؟ لا نقـول ذلـك لأن ناصيف نصار استباح سلطة الآباء التي بشرنا بها بل لأنه ضيـع علـى نفسـه فرصـة مناقشـة علنية تعين موقع فكره بين تيارين يتواجهان على جبهة فلسفة الحق اليوم: التيار الكنطي والتيار الأرسطي، وله، مع كل منهما، وشائج وعن كل منهما تمايز.

الهوامش

*ناصيف نصار: منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر،دار أمواج،بيروت ١٩٩٥، تشير الأرقام إلىصفحات الكتاب.

(١) هنري بيرو صاحب:

Birault (Heidgger et l'expérience de la pensée (Gallimard).

Morale(٢) Ericweil: Philosophie Politique (Vrin, Paris, 1956); Philosophie .((Vrin, Paris, 1961

(٣) الاستثناثان شبه الوحيدين: عادل ضاهر وهذها لجملة في سياق الرد على ريجيس دوبريه: "لا يمكن لـــ [نقد العقل السياسي] أن يستغني بـــ [العقل الماركسي] عن غيره من العقول التي أعطت نظريات جديرة بالبحث والتحليل والنقد، مثل العقل الخلدوني والعقل الهيغلي والعقل المكيافلي والعقل الفيبري"(ص٣١٧).

نموذج جديد للسلطة السياسية(*)

معين حداد(**)

كتاب ناصيف نصار "منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر" يتمحور حول منطق السلطة السياسية كما ينبغي أن يكون اليوم. أي في العالم المعاصر: هذا العالم له نظام يقوم من الوجهة الجغرافية السياسية، على وحدة أساسية هي الدولة - الأمة. ومن مظاهر هذا النظام المعبرة : منظمة الأمم المتحدة التي يُراد لها أن تكون، نظريا على الأقل جامعة لدول سيدة، حرة، مستقلة، تتمتع الواحدة منها بسلطة سياسية تسعى، أو تدعي عن حق أو غير حق أنها تتماهى مع إرادة شعبها.

وهذه السلطة تمارس أحكامها وفق منطق تدعي أنه سليم لكننا ندرك بداهة أن الواقع يتباين إلى هذا الحد أو ذاك مع ما ينطق به على المستوى الرسمي أو المستوى الانترنسيوني. لذا يصبح السؤال، كيف السبيل إلى معرفة مدى صحة ما هي عليه هذه "السلطة" أو تلك؟ ما هو المعيار الذي تتمكن به من كشف ما هو زيغي وما هو حق وحقيقي في سياق الممارسة السياسية؟

واستطرادًا ما هو التصور الذي ينبغي أن نكونه عن عملية التأطير والتقعيد السياسيين في مجتمعاتنا أو مجتمعات غيرنا؟

هذه الإشكالية دفعت ناصيف نصار إلى أن يتقدم بنموذج محدد للسلطة السياسية في عصرنا، ينبثق عنه معيار هو في نفس الوقت أداة قياس وتحليل للسلطة وإوالياتها كما لأحقية

(*) مجلة اتجاه ، السنة الثانية ، العدد ٨ ، فبراير ١٩٩٨

(**) استاذ في الجامعة اللبنانية ، باحث في الجيوبولتيكا

الأفرقاء الذين يتولون الأحكام في الدول عامة. هذا النموذج - المعيار جاء على شكل بناء فكري متكامل لكنه غير مستنفد لأنه ينفتح على مشاريع بحثية متعددة تنحدر من مضمون الكتاب لكنها تبقى راجعة إليه بمعنى أنها تشكل امتدادا له دون أن تنفصل عنه.

أسس المؤلف نموذجه على شواهد العصر فجاء هذا النموذج مساوقا لمتطلبات الحالة السياسية الراهنة في العالم وكاشفا لشوائبها. ولما كان المؤلف قد استهدف في معالجة سلطة الدولة بما هي دولة وأمة معاصرة، فإنه بذلك يكون قد عبر عن موقف سياسي ملتزم ينتمي إلى تيار فكري عالمي حر، يعمل بأشكال مختلفة، وقد أخذ هذا التيار يشق طريقه بصورة ملفتة، خصوصا بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وهو يرفع شعارا عريضا عنوانه ما يسمى اليوم توافق أو تناغم الأمم Le concert des Nations أو Nations concert ويتضمن هذا الشعار فيما يتضمن أبعادا اعتراضية لا على ما كان يسمى بتوافق القوى العظمى سابقا، Concert des grandes puissances، وحسب بل وبصورة أشد على ما آل إليه العالم اليوم من تحكم قوة واحدة أحادية فيه.

هذا، وإذا كنا قد اعتمدنا مفهوم البناء توصيفا لمضمون الكتاب فذلك لأن هذا المضمون يستجيب له من خلال السمات الهندسية المتكاملة وهي على الوجه التالي:

١ -مواد البناء الفصول الثلاثة الأولى: في معنى السلطة، في مصادر السلطة، في سلطة الحاكم.

٢ -البنيان Structure: من الفصل الرابع حتى الفصل السادس: سلطة الحاكم وسلطة الدولة، في حدود السلطة السياسية، في خدمات السلطة السياسية.

٣ -الأوجه المعمارية Architecture: من الفصل السابع حتى الفصل العاشر: السلطة السياسية والسلطة الدينية، السلطة السياسية وسلطة الأيديولوجيا، السلطة السياسية ومبدأ العدل، السلطة السياسية وسلطة العقل.

٤ -القيمة الذاتية والوظائفية: الفصلين الأخيرين في الصراع على السلطة، السلطة والتاريخ.

ويمكننا هنا أن نضيف كفصول مستقبلية السلطة في الجغرافيا، أو السلطة والبيئة، أو السلطة والفن ... الخ.

في هذه الندوة نتوقف عند موضوع المعارضة في منطق السلطة دون غيرها من المواضيع الهامة والغنية التي يزخر بها الكتاب، وكنا قد أعددنا بحثا مستفيضا حوله تناولنا فيه قدر الإمكان ما حوى هذا الكتاب من عناصر وتراكيب مختلفة.

ترد الإشارات الأولى عن المعارضة في الفقرة ٥١ حيث يبدأ المؤلف "لا يجوز تحويل ما يحصل استثنائيا من تواحد سعيد بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة إلى حجة لتبرير ما يطالب الحكام زعمه"(ص٦٥) مما يعني في منطق المؤلف أنه "لا بد من الاعتراف بمشروعية المعارضة(ص٩٦)، ثم يضيف أن التفسير الصحيح لتفويض سلطة الدولة إلى الحاكم يشتمل على مبدأ المشروعية المعارضة ... ليس المعارض خائنا .. إن منطق السلطة لا يستبعد المعارضة بل يستبعد العصيان والتمرد والثورة" ص ٩٧.

هذه الإشارات وغيرها حول المعارضة تبقى في إطارها العام، لأن فلسفة السلطة في مفهوم نصار تلحظ سلطتين: سلطة الدولة المعبرة عن سيادة المجتمع على ذاته بما هي شخصية هذا المجتمع، وسلطة الحاكم المتحدرة من السلطة الأولى. لذلك فمن الطبيعي أن يكون إزاء السلطتين معارضتان، معارضة الدولة (أي الكيان السياسي الحدود) ومعارضة الحاكم. لكننا هنا ولأسباب تقنية تتعلق بالوقت نبقى في إطار معارضة الحاكم دون معارضة الدولة. فالحاكم على ما يورد المؤلف في أكثر من مكان يميل من تلقاء نفسه إلى تعزيز سلطته أو سلطانه أو سيطرته، فكيف تواجهه المعارضة وهو المتمتع بعدد وفير من القدرات التي انتقلت إليه بعد تفويض الدولة له؟ هل كمون إمكانية المواجهة في "درجة استعداد الحاكم وتقبله للمراقبة والمحاسبة" (ص٢٠٧) ، كما يلحظ المؤلف وبالتالي ماذا لو لم يكن للحاكم هذا الاستعداد؟

في مكان آخر من الكتاب نجد "وأول ما ينبغي تأكيده هو أن أيديولوجية المعارضة لا تقل شرعية عن أيديولوجية الحاكم، فالحق الذي يمتع به كل فرد من أفراد المجتمع السياسي ..

والفرق الوحيد بين الحاكم وسواه يقف عند حد إبداء رأيه". هـذا "السـواء" هنـا هـو المعـارض الذي يبدو في الظاهر أنه لا يملك حق تفعيل رأيه، الأمر الذي قد يشجع الحاكم علـى العمـل لإبقـاء رأي المعارض وكلامه مجرد رأي ومجرد كلام ولا شيء سوى ذلك.

هذا ويرى المؤلف "أن المعارضة السياسية ليست بطبيعتـها غايـة لذاتـها، وإنمـا غايتـها الوصول إلى السلطة في وضع التنافس مع الحاكم لا بد لها من تعويض آلة الحكم التي يتفوق بـها الحاكم عليها بمزيد مـن الوعـي بواجبـات السلطة السياسـية". ولكـن مـا هـي شـروط تزايـد هـذا الوعي وتحقيقه ونجاحه؟ قد يجيب نصار "فالتنظير ضد السلطة القائمة يتطلب نجاحـه أن يتفـوق على هذه السلطة في الاستجابة لحاجات يعيشها الشـعب وفـي إنتـاج خطـاب جديـد ورؤيـة جديـدة يلمس الشعب من خلالهما إمكانية الانتقال إلى وضع أفضل". ولكـن ممـا لا شـك فيـه أن المؤلـف يدرك أن شعوب الأرض اليوم تتفاوت في استجاباتها لحاجاتها بتفاوت وعيها الاجتماعي وتفـاوت درجـات تنبهـها لمصالحـها الحيويـة. وعليـه فـإن المعارضـة تـأخذ أشكالا مختلفـة تتعـدد بتعـدد المجتمعات وأوضاعها الخاصة لذلك تـأخذ معالجـة نصـار لموضوعـها منحى احتماليـا مثـل "قـد يكون التحالف سبيلا لإنشاء جبهة معارضة"، أو "أن المعارضة يتعين عليها أن تستخدم مصادر القوة التي لديها"، ولكن ما هي مصادر هذه القوة وما هي قدراتها؟ وما هـي حظوظـها؟ هـل هـي في حجة الوجهة الفلسفية "بحيث يمكن جمـع قواعد العدل الخاصـة بسـلطة الحـاكم تحت ثلاثـة عناوين: (أولها) احترام سلطة الدولة وحق المعارضة". وعليه كيف يتـم إحقـاق هـذا الحـق ومـا هو شكل ومضمون القوة التي تؤيد هذا الحق حتى تتمكن من إحقاقه.

من جهة أخرى في الفقرة ١٢٢ نقـع علـى مـا يلـي "عندمـا يتسـلم الحـاكم سـلطته مـن الدولة يلتزم بالفعل نفسه باحترام سلطة الدولة وحق المعارضة السياسية في الوجود وفـي العمـل العلني فالحق الذي يتمتع به الحاكم كحاكم محدود أولا بمـا يتعلـق بالشـؤون العامـة فـي المجتمـع ومحدود ثانيا بإرادة الدولة من جهة وبإرادة المعارضة من جهة ثانية.

هل يفهم من هذا النص أن الحاكم يتعامل مع إرادتين متمايزتين أو متناقضتين؟ هل يمكن القول إن إرادة المعارضة بما هي معارضة للحاكم هي متناقضة لإرادة الدولة؟

إن السياق العام لمنطق السلطة من ألفه إلى يائه يقضي أن تكون إرادة الدولة بما هي مجتمع سياسي مستقل، هي حصيلة إرادات أعضاء هذا المجتمع كافة أي أعضاء الدولة موالين كانوا أم معارضين وبالتالي فإن إرادة هؤلاء هي جزء مكون من إرادة الدولة ككل. وفي رأينا أن ما رمى إليه المؤلف هنا ليس تبيان التناقض بين إرادة الدولة وإرادة المعارضة بل تبيان ما يتعين على الحاكم من الأخذ بعين الاعتبار مواقف المعارضة من خلال أدائه السياسي دون أن يعني ذلك "أن تعيش سلطة الحاكم في حالة تشبه الحصار بل ... أن تبقى مبادرة الحاكم دون تطاول على الحقوق غير المفوضة إليه من الدولة. لذلك يولي نصار دستورية القوانين أهميتها المستحقة لأن هذه الدستورية هي "من الشروط الأساسية ... (و) العلامات الأكيدة عل انصياع الحاكم لروح العدل، وكما ينبغي أن يمتنع الحاكم من التضييق على المعارضة .. ينبغي أن تمتنع المعارضة عن كل ما يخل بالنظام العام".

يعيدنا هذا إلى الأسئلة السابقة حول كيفية إتمام هذا الانصياع وهذا الامتناع من قبل كلا الفريقين. إن طرح مجمل هذه الأسئلة التي تثيرها النصوص الخاصة بالمعارضة لا يعني أنها ليست دون جواب شاف من قبل المؤلف. ذلك أن عناصر الرد عليها مبثوثة في تضاعيف المؤلف من ألفه إلى يائه. وهذه الأسئلة لم تكن لتنطرح لو لم يكن التعميم المعتمد في الكتاب محكوم بالشروط التي يقتضيها التأليف الفلسفي على وجه التحديد.

ذلك أن شكل المعارضة ومضمونها كما قوتها ومصادرها متواجدة أصلا في السيادة الشعبية. إن منطق السلطة برمته لا يقوم ولا يستقيم إلا انطلاقا من تحقيق سيادة المجتمع على نفسه التي هي وفق المؤلف حق طبيعي له. ففي منطق السلطة الحاكم هو الحاكم لكن المحكوم هو السيد.

فالمجتمع السيد يبقى سيدا على حاكمه. وبالتالي فإن الفريق الحاكم كما الفريق المعارض يحتكمان لهذه السيادة فإذا بطلت هذه بطل معها منطق السلطة، واعتوار هذا من اعتوار تلك. هذا وتتوزع المجتمعات والأمم في العالم اليوم على مجتمعات سيدة ومجتمعات مسودة، وعليه فإنه من الممكن أن تكون معالجة المؤلف لموضوعه على نحو شمولي نتج عنها بعض الظلال التي طالت الوقائع العينية في عصرنا أدت إلى استتار التمييز بين المجتمع السيد والمجتمع المسود، وقد تكون هذه الشمولية قد حجبت إلى هذه الدرجة أو تلك، عن القارئ كامل الرؤية التي تمكنه من القبض على مقاصد المؤلف.

مع ناصيف نصّار .. ومنطق "المنطق.."[*]

"منطق السلطة"

محمد وطفة[**]

ينتهي الفيلسوف نصار في كتابه "منطق السلطة"، إلى نتيجة مؤداها أن الشرط الأول لتعزيز الإنسان كسلطة هو انتشار المعرفة الفلسفية لظاهرة السلطة وشيوعها على أوسع نطاق ممكن بين الناس، أما الشرط الثاني، المنسجم منطقيا مع الشرط الأول فيتمثل في إقامة علاقات السلطة وترسيخها في إطار أنظمة متعددة بتعدد السلطات الأصلية في الحياة الفردية - الجماعية كما يتمثل في إعادة النظر في ثقافة السيطرة. مما يعني بالتالي، أن المؤلف يؤسس لنظرية متكاملة في السلطة تهدف بشكل أساسي إلى الدفاع عن الحرية والديمقراطية أو باختصار الدفاع عن الإنسان في حقوقه الأساسية.

انطلاقا من فرضية أن النوايا ليست كل شيء في التاريخ، ومنه تاريخ المعرفة، فإن قراءتي لنظرية المؤلف هي قراءة نقدية تسعى إلى ضبط الماقبليات التي تؤطر النص بهدف مُساءلتها عما تنطوي عليه من قدرة لضبط حركة التاريخ.

١ - مفهوم السلطة والضوء في المحاكمة الشكلية:

يتميز الفيلسوف نصار الموسوعي، بلا أدنى شك بالجرأة الفلسفية بقدرة واضحة على تفكيك المنطق الداخلي للنصوص التي يشار لها (الماوردي، ابن خلدون، لوك .. الخ) وبتماسك

---

[*] مجلة الطريق ، سبتمبر – أكتوبر ١٩٩٨

[**] أستاذ العلوم السياسية في الجامعة اللبنانية (البقاع)، كلية الحقوق والعلوم السياسية ، لبنان

شديد إلى حد كبير كما يتميز بأصالة في المعالجة تمثلت بربطه الحقوق الأساسية والسلطات الأصلية بالإنسان ككائن اجتماعي طبيعي، بقدرته على إرساء الحيز العام الذي تستوي عليه الدولة، بالموقع المركزي الذي يوليه للسلطة السياسية بالنسبة للتاريخ والعلاقات الاجتماعية وعملية التغيير، وبالقطع إلى حد كبير مع سياق الفلسفة العربية التي قاربت الدولة من منظور المهام التاريخية المولجة بتحقيقها لا ممّا هي عليه، وفي كل ذلك يستند المؤلف على منطق التجاوز عبر النفي.

إلا أن مدى صحة هذه النظرية يستدعي التساؤل، بين أمور أخرى، عن بعض الماقبليات (A priori) التي تتحكم، بوعي أو بدون وعي، في قراءته للسلطة ولمفهوم الحق، فهل أحدث المؤلف قطعا مع المحاكمات الشكلية التي تهيمن في معظم المجالات المعرفية، وبشكل خاص في ميدان المعرفة الحقوقية؟

يبدو أن المحاكمة الشكلية تغزو معظم المفاهيم التي تقارب السلطة بشكل عام والسلطة السياسية بشكل خاص، في تعريفه للسلطة يقول: "السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر، (ص: ٧)[1]. ويضيف أنها علاقة بين "طرفين متراضيين" (ص: ٧) ولأنها قائمة على حق في الأمر وعلى واجب الطاعة فإنها تختلف عن السيطرة والسلطان.

هذا التعريف للسلطة كعلاقة أمرية قائمة على الحق يُمهّد الطريق لرؤية العالم متعدد السلطات الأصلية والمشتقة.

وفي بحثه عن "أصل" هذه السلطات لا يقع عليه المؤلف إلا في وجود الإنسان الاجتماعي الطبيعي "وهذه الطبيعة هي نفسها مصدر لسلطة غير سلطة الفرد نفسه، فكما يحق بالطبيعة للفرد الإنساني المتعين والقائم بنفسه أن يأمر نفسه، ويجري هذا الحق بصورة عامة على كل جماعة متعينة نوعا من التعيين وقائمة بنفسها نوعا من القيام" (ص: ٢٢).

بكلام آخر، إن السلطة لا تجد جذرها ، إذا صح التعبير ، في عالم ألما ورائيات كما لا تجد السلطة السياسية جذرها في فصل التعاقد - على طريقة جان جاك روسو - أي في مرحلة لاحقة للحالة الطبيعية التي تتمثلها فلسفة الأنوار قائمة على الفردانية وعلى غياب السلطة السياسية: "فالقول بأن الله هو مصدر السلطة لا يتضمن جوابا واحدا عن كل واحد من الأسئلة المتعلقة بكيفية انتقال السلطة منه إلى بني الإنسان، وإلى من بينهم، وبنوع السلطة المنتقلة ومداها وبكيفية تسلسلها في التاريخ" (ص: ١٦)، "إن البحث عن مصادر السلطة لا يقتضي أي نوع من الإيمان، ولا يقتضي القفز فوق عالم الإنسان" (ص: ١٦).

في تجذيره للسلطة في عالم الإنسان الاجتماعي الطبيعي يذهب المؤلف إذا في اتجاه معاكس للثقافة الغيبية، في اتجاه معاكس للفلسفة الفردانية ممثلة بجون لوك ومونتسكيو وروسو وفولتير .. الخ وفي اتجاه معاكس كذلك للماركسية التي تؤسس للسلطة السياسية وانفكاكها عن المجتمع في ثنائية العام والخاص.

ولكن ما هي هذه العلاقة الأمرية الملازمة للحالة الطبيعية والتي هي في المجتمع قياسا بما هي عليه عند الفرد السيد على ذاته. يكتف الفيلسوف موضحا: "الأمر موجود في بنية العلاقات الاجتماعية شكلا من أشكال العلاقات بين الإرادات الإنسانية" (ص: ١٧) مما يعني حكما أن العلاقة الأمرية هي علاقة بين إرادة وإرادة. أما تعبير "بنية" فلا يُرتَّب في التحليل أي نتيجة باستثناء عدم الفصل بين الإنسان والمجتمع أو على الأصح الإنسان كجزء فرد من المجتمع مع أنه يتكرر في أكثر من مكان كقوله مثلاً "بنية العقل" أو "بنية العائلة" (ص: ٢٥) أو "بنية المجال الخارجي للدولة"(ص:٣٥٢).

هكذا تصبح العلاقة الأمرية فعل الإرادات الإنسانية العاقلة. تتجلى المحاكمة الشكلية بشكل أوضح في قراءة المؤلف لمصادر السلطة ولتعددية السلطات وعلاقاتها فيما بينها. في تحليله لمصادر السلطة يذكر الكاتب المصادر الطبيعية (حالة علاقة الفرد الراشد بنفسه، حالة

سلطة الوالدين على الأولاد، حالة علاقة المجتمع مع نفسه) والتعاقد (حالة المستخدم مع الأجير وحالة الزوج مع زوجته) والتفويض (حالة تفويض الأهل لجزء من سلطتهم للمعلم الذي يقوم بتعليم أبنائهم وحالة تفويض الدولة لجزء من سلطتها للحاكم). وبعد أن يذكر أن الطبيعة هي المصدر الأول للسلطة وأنه لا يمكن للتفويض أن يتم إذا لم يتمتع صاحب السلطة بحق طبيعي لا يستلزم التفويض فريقا يعطيه، وهو صاحب التفويض وفريقا يتسلمه، وهو المفوض إليه، وحقا أو صلاحية تنتقل من صاحب التفويض إلى المفوض إليه لمدة معلومة. بموجب هذا الوضع، إن صاحب التفويض لا يستطيع أن يعطي المفوض إليه أكثر مما له من حق أو صلاحية، وأن المفوض إليه مسؤول أمام صاحب التفويض، وأن التفويض ينتهي لأسباب منها إرادة تابعة لاعتبارات تدعو إلى إنهائه وإرادة تابعة تدعو إلى تركه" (ص: ٧٤) - وأنه لا يمكن لسلطة الحاكم فعل تعاقد، يقول: "(...) لأن التعاقد الصحيح يتم بين فريقين مستقلين الواحد عن الآخر وقادرين على تبادل الالتزام والمنفعة بحسب شروط محددة في فترة زمنية معيّنة" (ص: ٧١) بكلام آخر إن المؤلف - الذي يعتبر أن العلاقة الأمرية موجودة في "سلطة الفرد على نفسه" وأنها تكتسب مشروعيتها "من طبيعة كيانه الذي يحمل نزوعًا إلى الاستقلال وقدرة على التصرف بقواه الذاتية في الشؤون الخاصة به" (ص: ٢١) والذي يعتبر أن "السيادة الذاتية" هذه تعني "أن الفرد سيد نفسه في كل ما يتعلق بوجوده الخاص" (ص: ٢١) بدون أن يهتم بمضمون "السيادة الذاتية" وحدودها - هو نفسه الذي يعتبر أن السلطة بشكلها التعاقدي هي شريعة المتعاقدين، إنه بذلك لا يخرج عن المألوف الذي عودتنا عليه الدراسات الحقوقية الكلاسيكية وإن اختلف الجذر الذي يؤسس لهذه السلطة.

هذه القراءة الشكلية للعلاقة الأمرية ولمصادر السلطة تؤدي بالضرورة إلى قراءة شكلية لتعددية السلطات وبرّانية علاقاتها (Exteriorité).

انطلاقا مما سبق يعتبر الكاتب أن المجتمع متعدّد السلطات الأصلية والمشتقة. لكل سلطة منها ماهية خاصة ومنطق داخلي خاص وخصوصية معينة ومجال عمل محدد ومؤسسات وأجهزة تمارس عبرها هذه الماهية أو جزءا منها.

فإذا كانت ماهية سلطة العقل تتمثل في إدراك الحقيقة وتتجلى تاريخيا بالمعارف والعلوم العملية فإن ماهية السلطة السياسية تتمثل في التشريع وتتجلى في أنظمة الحكم المتعددة. فماهية السلطة السياسية، يقول المؤلف، غير ماهية السلطة المعرفية "ولذا لا يجوز للسلطة السياسية أن تصدر أحكاما عن الحقيقة، كما لا يجوز للسلطة المعرفية أن تصدر تشريعات هي من حق الإرادة السياسية" (ص: ١٠٩). ويعتبر المؤلف أن وجود سلطة ما في مجال محدد لا يعني غياب السلطات الأخرى في نفس الميدان بل يعني أن السلطة المذكورة تمارس الدور الأساسي. فإذا كانت سلطة العقل مولجة بإدراك الحقيقة على سبيل المثال، فلا يعني ذلك غياب مدارك أخرى تساعدنا في فهم الحقيقة (ص: ٢٩٨) مما يعني بالتالي أنه في كل ميدان من ميادين الأمر لا وجود لسلطتين متساويتين إذ أن حق الأمر لا ينقسم في الميدان الواحد (ص: ١١١).

تعدّد السلطات ، إذًا ، مؤسس على تعدّد الماهيات وهذا بدوره يُرتب الاختلاف والمفارقة. مما يعني ضمنًا أنه لا يوجد في دنيا الإنسان سلطة عليا تنبثق منها سائر السلطات أي أن وحدانية السلطة في المجتمع تصور ينسجم مع فلسفة السيطرة لا مع فلسفة السلطة. في هذا التعدد يكتب: "السلطة السياسية بما هي نوع له ماهية خاصة تتمتع طبيعيا بوجود منفصل عن السلطة الدينية بما هي نوع له ماهية خاصة، فالوجود المنفصل للسلطة السياسية عن السلطة الدينية ليس إذًا وجودًا مصطنعًا موجها ضد السلطة الدينية" (ص: ١٧٨).

بهذا يتحوّل الصراع بين السلطات أو جنوح الواحدة منها للسيطرة على الأخرى إلى صراع بين ماهيات مختلفة تنزع كل منها إلى المحافظة على استقلاليتها. بالطبع لا تجد هذه

السلطات وحدتها - على ما يبدو - إلا بانتمائها إلى الإنسان ككائن اجتماعي طبيعي متعدد الانتماءات.

انطلاقا من تعدديتها تصبح العلاقات الصراعية أو التعاونية والتي تأخذ أشكالاً متعددة (الاندماج، التحالف، الاستبعاد .. الخ) علاقات برّانية سرعان ما تعود كل سلطة إلى البحث عن استقلاليتها المنسجمة مع ماهيتها؛ فإن الشكل الصحيح يقول المؤلف "تفاعل السلطة السياسية والسلطة الدينية هو شكل الاستقلال الذي يحفظ التنازع على الدنيا بين السيادة السياسية والسيادة الدينية في الحد الأدنى" (ص: ١٤٥). مما يعني بالتالي أن العلاقة بين السلطة السياسية وأي سلطة أخرى يجب ألا تتعدّى الوظيفة الاجتماعية التي تمارسها هذه السلطة، أو أن العلاقة المثلى للسلطة السياسية بالحقوق هي تنظيم وظائفها الاجتماعية فقط.

في سياق ترسيمه للحدود بين السلطات يتعرض المؤلف لعلاقة سلطة العقل بالسلطة الدينية في المجتمعات الإقطاعية والمجتمعات الحدثية فيقول إن سلطة العقل كانت في فترة من الفترات التاريخية تحت تأثير وهيمنة السلطتين السياسية والاقتصادية. كذلك إن السلطة السياسية في فرنسا كانت في علاقة تحالفية مع السلطة الدينية إلا أن هذا التحالف سرعان ما تحول إلى استبعاد السلطة السياسية للثانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ مما يعني أن الكاتب في تعرضه لتعددية السلطات لا يحدد لنا مادة هذه الماهيات. أن نقول إن التناسل هو ماهية "البنية" العائلية أو أن التشريع هو ماهية السلطة السياسية أو أن البحث عن الحقيقة هو ماهية السلطة المعرفية لا يعني الشيء الكثير وقد لا يؤسس مثل ذلك لنزاع هذه السلطات.

المحاكمة الشكلية غيّبت مضمون التشريع ومادة الحقيقة المعرفية وربطت هذه السلطات بانتماءات الكائن الاجتماعي المتعددة فحجبت بذلك الأسباب التاريخية أو الفعلية لنشوء أو زوال هذه السلطات وبذلك استحال تعددها إلى تعدد شكلي بدون أن يعني ذلك، وفي حدود ما أهمية هذا التعدد الشكلي.

خلافاً للقراءة الشكلية التي تؤسس التعددية على ماهيات مطلقة يرى موريس ديفرجيه على سبيل المثال أن التحالف بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في القرن التاسع عشر أو على الأقل في النصف الأول منه هو الشكل الذي اتخذته البرجوازية الصاعدة في تحالفات مع الأرستقراطية وقد كان هذا التحالف عرضة للاهتزاز في مراحل كثيرة ومنها الجمهورية الثانية (١٩٤٩ - ١٨٥١) نظرا لأن الطبقة البرجوازية لم تكن بعد قد أنجزت مهام هيمنتها الطبقية. وقد كانت الجمهورية الثالثة (١٨٧٥) تتويجا لهذا الانتصار وتتويجا لاستبعاد السلطة الدينية عن مجال السلطة المدنية. بهذا المعنى لم يكن نزاع السلطتين رغم أهمية التوصيف الذي يقدمه الفيلسوف نصار، نزاعا بين سلطتين بالمطلق أو ليس نزاع ماهيات مجردة عن مادتها المعينة تاريخيا.

٢ - الثابت والمتحول:

المبدأ الثاني الذي ينسلُ داخل نظرية الفيلسوف نصار هو التمييز القائم بين ثبات الجوهر (essence) وحركية الشكل. لا مجال هنا لاسترجاع الأسباب التي أدت إلى مثل هذا الفصل في تاريخ المعرفة. إلا أنه لا بد من الإشارة هنا إلى أن نصار لا يتفرّد بمثل هذا الفصل. إنه جزء أساسي من البنية المعرفية في "ثقافتنا العربية". ويتم استخدامه في غايات ولأهداف مختلفة. فلقد كان جزءا من فلسفة ميخائيل نعيمة (وفلسفة كمال جنبلاط) التي مثلت تسوية ومصالحة نظرية لعديد من التناقضات تناقض قيم الرأسمالية في حدودها التاريخية مع القيم "الإقطاعية" وتناقض المواقع الاجتماعية [٢] المتباينة والمتفاوتة. في سياق هذا "الإصلاح والتحديث" من الوسط لجأ نعيمة إلى استحداث وجود يضج بالثنائيات المتمثلة في وحدة الجوهر مقابل الكثرة[٣].

هذا الفصل بين الجوهر المتمثل في الروح جزء من الحقيقة المطلقة أو الإلهي[٤] وبين الشكل الذي يمثل تبلر الجوهر أو وسيلة تجليه وتحققه سمح لميخائيل نعيمة (وجنبلاط) أن يُدخلا الطبيعة في الإنسان. أي أن يقلبا معادلة مهمّة من معادلات الفكر التقليدي القائم على سيادة الطبيعة. عندما وطن الله في الإنسان[٥] استطاع ميخائيل نعيمة أن يواجه الكنيسة التقليدية

والطقوس والتقاليد والعادات الموروثة بحجة أنها ليست من الجوهر في شيء[1]. واستطاع في الآن ذاته أن يدعو إلى تجاوز الأدب التقليدي بشعره الموزون وكلماته المبهمة والعويصة بحجة أن الكلمة ليست غاية بحد ذاتها، واستطاع أن يؤسس لمفهوم الإنسان الموحّد ولمفهوم المساواة (انطلاقا من الجوهر/ الإله) في وجه التراتبية الموروثة والمتجسدة على كل المستويات ، واستطاع أن يجعل القيمة داخل الشيء نفسه (فالخلاص فعل فردي يتمثل في وعي الجوهر لجوهره من أجل تحقيق معنى الوجود المتمثل في الحقيقة المطلقة)، وأن ينقل الحركة، حركة الوجود إلى الداخل (عبر التجاوز الدائم للثنائيات). باختصار كان هذا الفكر يستبطن كل ظلال الواقع في الحدود التي تسمح بها رأسمالية "غير ناجزة" ولأن الواقع لم يرتسم بتناقضاته إلا ظلالا فقد كان نعيمة قادرا على أن يعود فيغيّبه بطريقته التي تدعو إلى الالتحام بالماورائيات أو الحقيقة المطلقة.

أما لينين - وبشكل خاص في كتابه "الدولة والثورة" - وبعد أن ماهى بين الجوهر والطبقة معتبرا أن الدول بمختلف أشكالها ليست إلا التعبير عن السيطرة والعنف الطبقي، انتهى إلى نتيجة مؤداها أن إرساء النقيض لا يكون إلا عبر ديكتاتورية البروليتاريا التي تلغي الحريات العامة والقانون.

يعتبر الفيلسوف نصّار أن حقوق الأفراد وحرياتهم ومختلف أنواع السلطات الأصلية ملازمة بطبيعة الأشياء. إن جوهر الظاهرة هو جوهر ثابت لا يطاله التغيّر الذي يطاول شكل تحققه التاريخي. وقد يتمثل الوجود التاريخي بأشكال متعددة تتغير بتغير الزمان والمكان والوسائل المتاحة تاريخيا المتغيّر هو إذا الشكل الذي يعبر فيه الجوهر عن ذاته "إن ماهية السلطة، يقول المؤلف، واحدة مهما تعددت أنواعها وأشكالها" (ص: ٤١).

وفي مكان آخر يكتب: "إن أهداف السلطة السياسية، بما هي سلطة مجتمعية، أهداف ثابتة، بقدر ما هي جزء لا يتجزأ من ماهيتها" (ص: ٤٠٠) ويضيف: "ولكن السلطة السياسية

في صورة أهداف متعينة". ما يطبق على السلطة السياسية يطبق على سائر السلطات إذ يكتب: "إن تاريخ السلطة هو تاريخها في جميع أنواعها وأشكالها وليس فقط في نوعها السياسي، وهو أيضا تاريخ علاقاتها وأشكالها فيما بينها ضمن المجتمع التاريخي المتعين، بوصفه جزءا من حضارة متعينة" (ص: ٤١٩).

وهذا التمييز بين الشكل والجوهر، بين تغيّر الشكل وثبات الجوهر، والذي لا يستقيم إلا باستبعاد الكاتب للتحليل السوسيولوجي والأنثروبولوجي، واضح في إطار حديثه عن العائلة: "ومن الواضح أننا نتحدث هاهنا عن العائلة وعن تجربة السلطة فيها من وجهة فلسفية لا من وجهة تاريخية. فما يهمنا ليس الأشكال التاريخية للعائلة وعلاقات السلطة فيها، بل البنية الأساسية التي تقوم عليها تلك الأشكال التاريخية" (ص:٢٥). ويضيف في مكان آخر عن ضرورة عدم التوقف عند التاريخ في التفكير الفلسفي فيقول: "فالتفكير الفلسفي في العائلة مدعو إلى تفضيل شكل على شكل في ضوء اعتبارات تاريخية معينة، ولكنه مدعو قبل ذلك إلى اعتبار حقيقة العائلة كبنية أساسية للتناسل وتاليا لممارسة السلطة" (ص: ٢٥).

ويطاول هذا النوع من الثنائية سائر الحقوق فيقول : " إن حقوق الناس الطبيعية لا تتغير في ذاتها ، بل تتغير في مدى إدراك الناس لها وفي شكل تحققها في الواقع العيني" (ص٢: ٢٨٥ - ٢٨٦).

هذا الفصل بين الجوهر والشكل ينطوي على مبدأ آخر أو أنه يأخذ شكلا آخر غير بدوره مجمل البناء النظري ويتمثل في الفصل بين الغاية والوسيلة أو إمكانية تعدد الوسائل لتحقيق غاية محددة أو إمكانية استخدام وسيلة واحدة لغايات متعددة وبدون النظر في تاريخية الوسائل والغايات أو بدون النظر في نوعية الوسائل على قاعدة التمييز القائم بين القيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية. بالطبع هذا الفصل لا يستقيم إلا بتغييب أي علاقة جدلية: "ومن المهم جدا أن يعي

المجتمع السياسي المستقل أن نظام الحكم وسيلة وليس غاية في حد ذاته. فالغاية بالنسبة إليه هي ممارسة السلطة على نفسه تحقيقا لذاته" (ص: ٣٣٠).

نلاحظ الشيء ذاته في قراءة العلاقة السلطة بالقدرة. فالقدرة ليست في جوهر السلطة بل هي في حدود ما وسيلة برينة مما يذكرنا كثيرا بمفاصل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر في فصله للثقافة الغربية عن مداها الحضاري وإمكانية توظيفها في سياق ثقافة أخرى وفي غايات أخرى، طبعا "إسلامية". بهذا تتحول العلاقة بين الإرادة القوة إلى علاقة برّانية حين يكتب المؤلف: "القد حدد هوبس القدرة بأنها الوسائل الحاضرة لدى الإنسان لبلوغ خير ما ظاهر مستقبلي. ولكنه أهمل في هذا التحديد عنصر الإرادة، فالقدرة جملة وسائل متاحة دون شك، بعضها أصلي طبيعي، وبعضها الآخر يكتسب بواسطة الأولى أو الظروف، ولكن الوسائل لا تفيد شيئا من دون إرادة تحركها (...)" (ص: ٣٥١).

وفي سياق الفصل بين الوسيلة والغاية تصبح "الثورة" وسيلة صراع على السلطة كما وسيلة صراع على السيطرة (ص: ٣٨٠) في موقع آخر يكتب المؤلف عن إمكانية استخدام القوة من جهة الحاكم لمصلحة الشعب حينا وضد الشعب حينا آخر، فيقول: "مهما كان حقه في الأمر ثابتا، يحتاج (الحاكم م.و.) بطبيعة عمله إلى مساندة القوة ودعمها. إلا أنه عندما يكون ممارسة عينية للسلطة، وليس للسيطرة فإن استخدامه للقوة يأتي لمصلحة الشعب الذي يحكمه وليس لاستغلال الشعب إرضاءً لشهواته وأهوائه" (ص: ٥٨). ولكن كيف يتم الانتقال من شكل إلى آخر ولماذا تتغير الأشكال تبعا للتاريخ المتعيّن؟

٣ ـ الوجود في ذاته والوجود لذاته ودور الذات الفاعلة:

حالة فهم الإرادة الجامعة: كيف يتحرك التاريخ وما هي العوامل الفاعلة في هذه الحركة؟ يتعرض المؤلف لهذه المسألة إما بشكل صريح في سياق تناوله لموضوع الحرية والضرورة أو بشكل مضمر يؤطر جزءًا من نظريته في السلطة. وفي نصوص كثيرة نسبيا تقع على التباس [٧]

في ضبطه لعلاقة الحرية بالضرورة في تناوله العرضي للماركسية يعتبر أنها اختزلت الإنسان في بعد واحد، في إنماء واحد، وأنها اعتبرت التاريخ فعل اللاوعي. أي أنها وقعت في حتمية مطبقة ، ويرد على ذلك بقوله "لا يمكن أن يكون صاحب السلطة جاهلا تمام الجهل بما يأمر بفصله إلا إذا كان مخدوعا أو مجنونا" (ص: ٤٠٨).

وفي موقع آخر يكتب "الفرد المستقل" السيد على نفسه، والحر بنفسه، هو الذي يقرر بإرادته العاقلة فعل هذا الفعل أو ذاك، وترك هذا الفعل أو ذاك" (ص: ٤١٢) ويضيف "وجوده التاريخي هو إذن، سلسلة أفعاله المتعاقبة دوما بفعله الحاضر والصادرة أصلاً عن حقه في حكم نفسه بنفسه، ويكتب في موقع آخر: إن الحقوق الطبيعية التي يحملها كل فرد اجتماعي بطبيعته الإنسانية شيء، والوعي بهذه الحقوق شيء آخر" (ص: ١٠٠) مما يعني أن للحقوق وطبعا للسلطة ، وجودين : وجود بذاته ووجود لذاته. وإن الحركة التطورية أو الانتقال من شكل إلى شكل آخر في عملية تحقق الجوهر هو فعل الذات الواعية، يقول في دور المعرفة على مستوى الفرد ما يلي: "الفرد يصنع تاريخه بسلطته على نفسه. فهو الحاكم والمحكوم، المقرر والمنفذ لأنه مستقل بنفسه في تدبير شئونه الخاصة، ولا اعتبار لنوعية المعرفة التي يرتكز عليها في صنع تاريخه إلا بالنسبة إلى نوعية التاريخ الذي يصنعه (...) إلا أنها في جميع الحالات شرط من شروط استقلاله الذاتي بواسطتها يترجم الأهداف الجوهرية لكيانه إلى أهداف محددة في ظروف المكان والزمان (...)" (ص: ٤٠٩).

المعرفة والوعي (وعي الجوهر لذاته) لا يكن أن يُترجما إلى أفعال إلا بتوسط الإرادة وكما كان وعي الفرد لنفسه ولسيادته على نفسه هو في أساس سلطته الطبيعية على ذاته، وفي أساس سائر حقوقه فإن وعي المجتمع لنفسه هو في أساس سلطته الطبيعية على نفسه في تساؤله من أن تكتسب هذه السلطة (سلطة الفرد على نفسه) مشروعيتها، يجيب المؤلف "من طبيعة كيانه الذي حمل نزوعًا إلى الاستقلال وقدرة على التصرف بقواه الذاتية في الشئون الخاصة

به" (ص: ٢١) ويسمى المؤلف ذلك مفهوم "السيادة الذاتية" ويقارن بين الفرد والمجتمع فيقول: "فكما يحق بالطبيعة للفرد الإنساني المتعين والقائم بنفسه أن يأمر نفسه، يحق بالطبيعة للمجتمع المتعين والقائم بنفسه أن يأمر نفسه" (ص: ٢٢)، إذا كان الوعي هو في أساس تحقق الوجود بالنسبة للفرد فإنه كذلك بالنسبة للشعب.

في تطرقه لهذا المفهوم يميز المؤلف بين النظرة السوسيولوجية للشعب والنظرة الأيديولوجية والنظرة الفلسفية، قائلا: "الشعب في التحليل السوسيولوجي التاريخي واقع اجتماعي مؤلف من انساق من الروابط الاجتماعية، تغلب عليها بحسب الواقع المتعين، الروابط القرابية أو الطبقية أو الإثنية أو المناطقية أو غيرها، وفي النظرة الأيديولوجية، يتم التعرف على الشعب من وجهة منحازة إلى إحدى جماعاته ، كالطبقة العاملة في الأيديولوجية الاشتراكية ، أو إلى مجموعة جماعات متقاربة كالقوى العاملة في الأيديولوجية الناصرية أو كالجماعة الوسطى العريضة في الأيديولوجية الليبرالية الفرنسية المستحدثة . أما في النظرية الفلسفية للصراع على السلطة ، فإن التركيز يقع على الرابطة الأساسية التي تجعل من الشعب شعبا واحدا متميزا في مجتمع معين ، وعلى الحقيقة الأساسية التي تجعل من الشعب وحدة اجتماعية متألفة من أفراد راشدين ، أحرار مختلفين فيما بينهم ومتساوين في الكرامة والحقوق والواجبات الأساسية" (ص: ٣٨٥ - ٣٨٦).

بكلام آخر إن وعي الشعب لجوهره هو الذي يحوله إلى شعب بالفعل، أو هو الذي ينقله من شعب بذاته أي شعبًا ممزقًا بوعي "مُزيَّف" إلى طوائف وقبائل ومناطق. كان المؤلف أشار في كتابات سابقة إلى الأيديولوجية الطائفية بكونها وعيا مزيفا هدفه حجب الحقيقة أو سترها. وإذا كانت الطائفية كذلك فإن الصراع لتجاوزها يصبح مجرد صراع ضد الوعي المزيف بدون التطرق إلى تداخلها في نسيج البنية القائمة وتعطيل دورها في اقتصاد ريعي يؤمن إعادة إنتاجها الفعلي.

هذا الوعي المحدد للأشياء والظواهر تقع عليه مرة أخرى في فهم المؤلف للإرادة الجامعة. فما الذي يحدد المجتمع السياسي؟

ينطلق المؤلف كما ذكرنا من حالة الإنسان كائنا اجتماعيا طبيعيا ، " فكل إنسان اجتماعي يأتي إلى الوجود محاطا بمجموعة من الانتماءات المتكونة تاريخيا على تداخل وتراتب فيما بينها، والمحددة لأنواع من الجماعات ذات الهوية الراسخة نسبيا كالانتماء القرابي الذي تنشأ عنه أنواع عدة من الجماعات الصغيرة أو الكبيرة، والانتماء اللغوي والانتماء الطبقي والانتماء الإقليمي والانتماء الحضاري وسوى ذلك من الانتماءات الضيقة أو الواسعة التي تحدد وجوده السياسي وفعله السياسي" (ص: ٧٦) . الوجود السياسي يتم إذا داخل مجتمع ذي انتماءات متعددة. ولكن عن السؤال كيف تنشأ الإرادة الجامعة والدولة يقول المؤلف بأنها الاستجابة إلى "انتماءات موضوعية" و "العناصر ذاتية" أو هي على حد تعبيره خليطا ديناميكيا من الدوافع الذاتية المتفاوتة .

لا شيء يوحي بالأسباب الفعلية لنشوء هذه الإرادة الجامعة إلا أن في النص ما يسمح لنا بالتعرف بأن الإرادة الجامعة ليست مجموع الإرادات الفردية، وليست اتحاد هذه الإيرادات بل إنها على حد قوله "تخترق الوجودات الفردية وتعلو عليها من دون أن تلغيها ومن دون أن تعطلها وتلعب على دور المبدأ في تشكيل وحدة الجماعة وفاعليتها" (ص: ٧٧). الإرادة الجامعة هي إيرادات الأفراد وهي شيء آخر. شيء يحمل الأفراد على التضامن في شكل دولة. في توصيفها يقول أيضا "هي أكثر من إرادة تعاون لتحصيل القوت والمعاش" إذ إنها "إرادة تواصل مستمر وإرادة عيش مشترك وإردة توحيد عميق وإرادة استقلال وإرادة مصير واحد" (ص: ٧٧).

في توصيفه لدولة "يقول بأنها في الأساس المجتمع السياسي المستقل قبل أن ينقسم إلى حاكم وشعب وهو يشبه المجتمع السياسي المستقل بالفرد المستقل الذي يتمتع بحق الأمر على نفسه وفي سياق المقارنة بين أنا الفرد وأنا الدولة "وبوصفها كذلك فهي تمتلك شخصية تسمح

لها بأن تشير إلى نفسها بأنا، كما يشير الفرد إلى نفسه بأنا (...) إلا أن أنا الدولة مغايرة لأنا الفرد لأنها في الحقيقة تعبير عن نحن معينة، تعي نفسها على نمط الأنا الفردية، ومن دون أن تتحول إلى أنا فرد تعي نفسها مباشرة كأنا فرد. ومن هذه الجهة تختلف نحن الدولة عن نحن الجماعات الصغيرة التي يدرسها علم النفس الاجتماعي والميكروسوسيولوجيا، فالجماعات الكبيرة الشاملة والمجتمعات السياسية لها النحن التي تخصها وتميزها وتعبر عن وحدة كيانها. وعلى هذا الأساس تتمتع الدولة بسلطة طبيعية على نفسها، أي أن لها الحق الطبيعي في أن تأمر نفسها وأن تتصرف في شؤونها الخاصة من دون الرجوع إلى إرادة غيرها" (ص: ٧٥).

وبهذا المعنى فإن المجتمع السياسي المستقل أو الدولة ليست دولة طبقة أو جماعة محددة. إنها فعل وعي الوحدات المتناثرة والأفراد لوحدتها لأناها الجماعية. ولم يكن بإمكان انفصال المجتمع السياسي المستقل أن يحدث وأن يتميز بدون هذا الوعي للوحدة، أي بكلام آخر أن وعي الأفراد داخل الجماعات الضيقة لخصوصيتهم ولأهمية استقلاله هو الذي أدى إلى ظهور الدولة كشكل تاريخي متعين وهو الذي أعطى المجتمع السياسي المستقل ا لحق الطبيعي بالسلطة على نفسه مما يسمح له بأن يفوض جزءا منها للحاكم وبدون أن يعني ذلك إلغاء الحقوق الطبيعية للأفراد والجماعات.

بكلام آخر أيضا، إن وعي الجماعات المختلفة لأناها المشتركة هو الذي حقق وجودها التاريخي، وهذا ما يسميه المؤلف فعل الاستحقاق وهو ما يطبق على جميع السلطات الأخرى.

عن السؤال مثلا كيف تحظى سلطة العقل باستقلالها يجيب المؤلف: "إن الاستقلال في عالم السلطة نتيجة استحقاق بقدر ما هو معطى" . هذا النهج في التحليل ليس غريبا عن ماركسية هيجلية تقسم الطبقة العاملة إلى طبقة في ذاتها وطبقة لذاتها، وتحيل الأيديولوجيا إلى نظام من الأفكار الوهمية يهدف إلى حجب الواقع فقط.

هذا النهج في التفكير ليس غريبا كذلك عما نقع عليه لدى الكثير من مثقفي الفكر القومي العربي الذي يعتبر أن تجزئة الأمة العربية وشرذمتها ليسا سوى نتيجة لوعي مزيّف حمله إلينا تارة "الغرب" وطورا الأنظمة السياسية العربية "المتآمرة" وفي كل الحالات حمله "خارج" لا علاقة لنا به نحن الأنقياء!

مثل هذه النظرة لحركة التاريخ والتي تجعل الأشكال تجسيدا لوعينا لماهيتنا - في حدود ما - تستبطن برأينا مبدا آخر لا يفصح عن نفسه كفاية داخل النص: حركة التاريخ الدائرية حيث تنتهي الأشكال في تطورها إلى التطابق مع ماهياتها كما تتطابق الدولة عند هيجل مع فكرتها وفي ذلك عودة إلى التقاطع مع منطق الثقافة الدينية أو الثقافة الماركسية.

رغم كل الانتقادات ذات الهم الفلسفي، يبقى كتاب الفيلسوف ناصيف نصّار - الذي يتغذى من تجربة الحرب الأهلية اللبنانية وتجربة انهيار الاتحاد السوفياتي وتوتاليتارية (شمولية) العديد من الأنظمة السياسية العربية والمسكون بهاجس الدولة الحديثة الموحدة التي في توحدها واحترامها لمواطنية المواطن لا تلغي تعددية الانتماءات يبقى في هندسته الفلسفية مرجعا مهما لطلاب العلوم السياسية والحقوق للراغبين في إثراء ثقافتهم ومرجعا مهما للمناضلين السياسيين المنافحين عن توسيع دوائر المجتمع المدنية أو استحداثها.

الهوامش

(١)سوف نعمد للإحالة إلى أرقام الطبعة هذه من الكتاب ضمن (متن) هذه الدراسة نفسها. أما الشروحات فستكون إشارة الإحالة هي نجمة (*) ونورد الشرح في أسفل الصفحة.

(٢) يقول نعيمة: "يا للحيف أن يجوع من يزرع أو يعرى من ينسج ويبقى بدون مأوى من يبني القصور، (نعيمة، "الأوثان"، مجلد ٣، ص ٥٤٢) وفي مكان آخر: "يا ذوي الأيدي التي خشّنها العمل - إني أبارك خشونة أيديكم" (مرداد، مجلد رقم ٦)، ص ٧١٦)، وقد رأي أن "الاقتصاد والاقتصاديين يقتلون بعض الناس بالتخمة، وأكثرهم بالجوع ثم يعجبون لهذا العالم كيف لا يستقر على حال بين جائعة ومتخمة ولو أنهم تركوا أمر توزيع الأرزاق لباعث الأرزاق لأراحوا الناس واستراحوا" (نعيمة، صوت العالم، مجلد رقم ٥، ص ٢٤٥).

(٣)لا يتفق هذا التحليل، في حدود ما، مع تعريف أدونيس للصوفية حين يقول: "والاتجاه إلى الصوفية أملاه عجز العقل (والشريعة الدينية) عن الجواب عن كثير من الأسئلة العميقة عند الإنسان – وأملاه كذلك عجز العلم" (راجع – أدونيس: "الصوفية والسوريالية"، دار الساقي، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، ص ١١)! والسبب في ذلك هو أن أدونيس يجود العقل عن التاريخ. إن الصوفية بنظري هي حركة احتواء التناقض أو أنها على الأصح الشعور بالتناقض ومحاولة تجاوزه بدون القدرة على القطع النظري مع كل مستويات البنية السابقة، موضع التساؤل، انطلاقا من أنه لا يمكن للشعوب أن تطرح الأسئلة التي لا يمكنها الإجابة عليها.

(٤) "أن تعبّر عن أفكارك بكلمات وحركات وأعمال كثيرة، تلك مظاهر فكرك وليست فكرك. إنها تتغير وتتبدل، أما فكرك الذي خلقها فهو هو ولعلك من هنا تفهم المقصود "بالكلمة" في أول إنجيل يوحنا "في البدء كانت الكلمة فالكلمة أو الـ logos هو أول مظهر من مظاهر الفكرة، هي الإرادة المتجسّمة، هي قول الفكر "كن" هي "بدء الخليقة" (نعيمة: "سبعون" – المجموعة الكاملة، ص ٦٠٥).

(٥)"إنما الإنسان إله في القمط، فالزمان قماط والبشرة قماط ومثلها الحواس وكل ما تتناوله الحواس! الأم تعرف أن القمط غير الطفل المقمط بها، أما الطفل فلا يفقه ذلك". (نعيمة: مرداد، مجلد رقم ٦، دار العلم للملايين، ص ٦٠١).

(٦) "الإنسان كائن تتمثل فيه القدرة التي تدعوها الله كما تتمثل الشجرة في البذرة، فحياته تطور دائم من الناسوت إلى اللاهوت" (نعيمة، مقالات متفرقة، مجلد رقم ٧، ص ٢٣٧).

(٧) تارة يتحول المجتمع إلى مجموعة أفراد، كقوله "الفرد يعيش هويته كفرد، ويبلغ أقصى درجات التفرد وهو محكوم بوضع اجتماعي معين، بتفاعل من خلاله مع غيره من الأفراد بوصفهم جميعا أفرادا اجتماعيين" (ص: ١٧)، وطورا يتحول المجتمع إلى علاقات موضوعية، كقوله: إن الاجتماعية ليست فقط علاقات بين أفراد، لكن ثمة روابط موضوعية تفرض نفسها على الأفراد (ص: ١٨).

النظرية الديمقراطية وفلسفة الأمر
عند ناصيف نصار[*]

خديجة العزيزي[**]

يكثر ترديد عبارة الديمقراطية على ألسنة الناس على اختلاف مستوياتهم . فهي ، مثال ، ومطلب شعبي ، وغالبا ما تستخدم كمفهوم عملي بغرض الإقناع العقدي من قبل المجادلين الحزبيين ، كما تستخدم أيضا كمفهوم علمي – اجتماعي من قبل المفكرين والفلاسفة . وإذا عدنا إلى أصل هذه الكلمة التي تعني " حكم الشعب لنفسه " ، نجد أنها تطورت عبر آلاف السنين وامتزجت بمفاهيم إغريقية ورومانية ، ومفاهيم خاصة بالقرون الوسطى ، ومفاهيم القرون اللاحقة لتخرج بخليط غير منتظم يجمع الجانب النظري والممارسات العملية ويفتقر في غالب الأحيان إلى الانسجام [1] .

الخطاب الديمقراطي العربي

لم يفهم الديمقراطية بمعانيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعلمية والإعلامية إلا عدد قليل من المفكرين العرب ، إذ يندر أن نجد خطابا يدور حول الديمقراطية كفكرة فلسفية تشمل شتى ميادين الحياة . فقد جاء الخطاب الديمقراطي العربي ، في معظمه خطابا سياسيا يتركز حول الديمقراطية كنظام حكم يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم .وقد نجم عن هذا الفهم للديمقراطية خطاب غامض متعدد الاتجاهات ، يغلب عليه الطالب البراغماتي .

---

[*] مجلة دراسات عربية العدد ٧ ، ٨ عام ١٩٩٩ .

[**] كاتبة وناقدة أردنية ، باحثة في الفلسفة الغربية المعاصرة

ويلاحظ أن عدداً من المشتغلين فى الفلسفة فى العالم العربى قد تركز اهتمامهم علـى تحديـد معوقات الديمقراطية ، فانصرفوا إلى نقد اتجاهات فكرية شملتها أحزاب سياسية وجماعات دينية ، وكانت غايتهم الكشف عن ابتعاد تلك الأحزاب والجماعات عـن النـهج الديمقراطـى ، والدعـوة إلـى قيم ومبادئ يرون أنها جديرة بـالتبنى مـن إجل بنـاء مجتمـع ديمقراطـى سـليم كالتسـامح والعدالـة والمساواة ، والتعددية ، وقبول مبدأ الاختلاف وحرية التعبير عن الرأى ، وغيرها . وقد انطلـق هؤلاء المفكرون من الافتراض القائل : إن قيم الديمقراطية تشكل عالم القيمة بأسره ، وإن ترسـيخ هذه القيم كاف وحده لتحقيق النظام السياسى والاجتماعى الأفضل . لكنهم تـرددوا بيـن مـا يقـر فـى التراث العربى الإسلامى من قيم ومبـادئ ومثـل يـرون أنـها تحفـظ الهويـة العربيـة ، وبيـن الأفكـار التقدمية الوافدة من الغرب كالديمقراطية وما تتضمنه من مبادئ يرون أنها تساعد على إقامة حكـم عادل وتشد الأمة العربية نحو مستقبل أفضل . هذا التردد جعل حسن حنفى يدعـو إلـى صـهر القيـم الموروثة مع القيم الوافدة فى بوتقة واحدة ، مصرحاً بأن موطن الإبداع يكمـن فـى فعل كـهذا [٢] . وقد تبدت محاولة الدمج أو الصهر هذه عند محمـد عـابد الجـابرى الـذى أعـاد تـأويل قيـم تضمنـها الفكر الإسلامى بغية إيجاد تقـارب بينـها وبيـن الديمقراطيـة ، ورأى أن قيمـة التسـامح فـى الثقافـة العربية الإسلامية تقارب الديمقراطية ، " لأن التسـامح - علـى حـد تعبيره - يعنـى تمكيـن الأقليـة السياسية أو الدينية أو الإثنية من الحضور فى المؤسسات الديمقراطية لا بناء على قوتـها العدديـة فحسب ، بل أيضاً بالخصوص بناء على حقها فى أن تكون ممثلة تمثيلاً يمكنها من إسـماع صوتـها وممارسة حقها المشروع فى الدفاع عن مصالحها " [٣] . وقد نسى الجابرى أن التسامح وإن كـان مفيداً إلى حد بعيد ، لا يلغى الاستبداد ، لأن التسامح ، كما نبهنا ناصيف نصار ، يحتـوى الاختـلاف فى الإيمان تحت سيطرة دين معين ، أو مذهب دينى معين [٤] .

إن التردد نفسه بين القيم الموروثة والقيم الوافدة جعل مفكراً مثـل فـهمى جدعـان يصـرح قائلاً: "إن ماهية الديمقراطية لا تتحدد بالأصل الذى تصدر عنـه الأحكـام والقوانيـن الناظمـة لكافـة قطاعـات الحيـاة الاجتماعيـة والسياسـية والاقتصاديـة، وإنمـا بطريقـة إقـرار الأحكـام والقوانيـن

واختيارها"(٥) . إن ما نفهمه من قول جدعان هو أن أساس الديمقراطية يتعلق بأسلوب إقرار ما يصدر عن السلطة من أحكام وقوانين سواء أكانت هذه السلطة سلطة دين أو سلطة حزب أو سلطة ملك، أى أن أساس الديمقراطية ليست إرادة الشعب، مما يعنى أن تفسير جدعان للديمقراطية يقوض الأساس الذى تقوم عليه وهو حكم الشعب لنفسه المتمثل بما يصدر عن الإرادة الجمعية (الجامعة) من أحكام وقوانين . وما تجدر ملاحظته هنا ، أن الحديث عن الديمقراطية تزايد فى العقدين الأخيرين من هذا القرن ، بعد انهيار الأيديولوجيات والنظم ذات الطابع الماركسى والطابع الاشتراكى . وصارت الديمقراطية تمثل البديل العالمى لذلك الفكر ، الأمر الذى جعل الدول الاستبدادية فى عالمنا العربى ترفع شعار الديمقراطية بتشجيع من الدول الرأسمالية الليبرالية الساعية إلى الهيمنة على العالم . وفرغت كلمة ديمقراطية من معناها الحقيقى حين رفعت كشعار أيديولوجى ، وزخر الخطاب الديمقراطى العربى بالفكر الليبرالى ،

النيو – كلاسيكى الذى يدعو إلى تقليص دور الحكومة والحد من تدخلها فى الشؤون الاقتصادية لإعمال قوانين السوق ، وقيام القطاع الخاص بقيادة عملية التنمية . واختلط مفهوم الديمقراطية لدى عدد من مفكرينا بمفهوم الليبرالية التى نظرت إلى قيمة الحرية كمثل أعلى ، وقدمتها على قيمة العدالة . كما نادوا بإقامة الحرية المطلقة ، وبخاصة فى المجال الاقتصادى ، مما شجع على قيام سياسات حدت من تدخل الدولة ، ونتج عنها فوضى اجتماعية واقتصادية ، وتضاعفت ثروة الطبقة الرأسمالية على حساب أغلبية الشعب الذى ازداد فقراً ومعاناة ، الأمر الذى شجع تعاظم التيار الإسلامى ، وتنامى الحركات الأصولية فى البيئات الفقيرة والمحرومة .

إن الاعتقاد بتماهى المثال الديمقراطى مع المثال الليبرالى النيو – كلاسيكى ، الذى نجده عند عدد من مفكرينا (٦) ، نتج عن تدهور الوضع الثقافى الفكرى فى عالمنا الذى يفتقر إلى التنوير، ويخفت فيه صوت الفلسفة ، وتغيب عنه أدواتها العقلية النقدية .

لقد تنبه عدد قليل من المفكرين العرب إلى خطورة غياب النقد الفلسفى وأدواته العقلية عن ساحة الفكر السياسى والاجتماعى . ومن هؤلاء عادل ضاهر الذى صرح بأن انشغال المفكرين

بتحليل وتفكيك ما هو قائم من مؤسسات اجتماعية وسياسية وحده لا يكفى ، ودعا إلى تحويل النشاط الفلسفى القائم إلى نشاط معيارى خالص يتجاوز الحديث عما هو قائم إلى الحديث عما ينبغى أن يكون ، مشيراً إلى أن نشاطاً من هذا النوع يتطلب امتلاك معايير أخلاقية ، كمعيار العدالة ومعيار المساواة ومعيار الحرية . وانطلاقاً من هذه المعايير ، راح ضاهر يعمل أدواته العلقية المنطقية فى نقده لنظريات فلسفية وأيديولوجيات تضمنت آراء وتصورات رأى أنها تشكل خطراً على المبادئ الديمقراطية .

إن انتقادات ضاهر لتلك النظريات والايديولوجيات لا تشكل بمجموعها نظرية فى الديمقراطية . إلا أن ما تضمنته من آراء حاول من خلالها تقويض الأسس التى قامت عليها آراء معادية للديمقراطية ، جعلتنى أكتفى بالإشارة إلى بعضها دون الخوض فى التفاصيل . ذلك أن كل دراسة من هذه الدراسات تحتاج إلى عرض دقيق ومفصل للوقوف على ما تضمنته من حجج منطقية ، وما خلصت إليه من نتائج .

من هذه الدراسات ما نشره ضاهر تحت عنوان نظرية الاختيار الاجتماعى ومستقبل الديمقراطية، حيث انتقد النظرية الليبرالية المحدثة فى الديمقراطية التى وظفها وليم ريكر لدحض النظرية الكلاسيكية. وخلص ضاهر إلى أن النظرية المحدثة لا تقوض النظرية الكلاسيكية فحسب، وإنما تقوض مفهوم الديمقراطية فى ذاته، ويترتب على انتشارها القضاء على الديمقراطية (٧) .

وفى دراسة أخرى تحت عنوان " الديمقراطية وتسييس الدين " ، انتقد ضاهر الحركات الدينية التى يختلط لديها موضوع الإلزام السياسى بالإلزام الدينى . مشيراً إلى أن كل الحركات الدينية والعلمانية التى تعطى لموقفها امتيازاً مطلقاً على كل المواقف المنافسة له ، وتصم المواقف الأخرى باللامشروعية ، وتعمل على حرمان أصحابها من التصريح بها أو الدعوة إليها ، تخرق مبدأ استقلالية الشخص الإنسانى ، كما تخرق أيضا مبدأ القابلية للتعميم . وأوضح ضاهر ما يترتب على خرق هذين المبدأين من نتائج (٨).

كما دحض ضاهر وجهة النظر الداعية إلى إلغاء حق الاعتقاد المخالف لما يسود المجتمع من اعتقادات ، وذلك فى دراسة له تحت عنوان "حق الاعتقاد بين المدلول المعرفى والمدلول الأخلاقى" ، محتجاً بأنه ما كان لبشر أن يتقدموا فى مختلف المجالات العلمية والفكرية والفنية والأخلاقية لولا تجاوز الاعتقادات السائدة ؛ وموضحاً كذلك بأن عدم امتلاك الفرد لأدلة كافية لتسويغ اعتقاد ما لا يعطى الآخرين حق حرمانه من فرصة الكشف عن اعتقاده ، وأن الادعاء بأن التصريح بالاعتقادات يؤدى إلى فتن اجتماعية غير صحيح ، لأن الفتن تجد أساسها فى عوامل من النوع الاقتصادى أو الطائفى أو الاجتماعى ، وأن الطريقة الوحيدة لمعالجتها هى اجتثاث الأسباب الحقيقية لها (٩) .

وتصدى ضاهر لمحاولات إحياء الفكر الليبرالى السياسى الكلاسيكى ، تلك المحاولة التى يترتب عليها تراجع الأفكار التى كان لها دور فى تحقيق ما تعرف بدولة الرفاه وتوسيع دائرة الحقوق الإنسانية . وفى دراسة له بعنوان " الحق فى الحرية والحق فى الرفاه " ، فند ضاهر وجهة النظر التى أفضت إلى هذا التراجع ، والقائلة بأن الحرية لا العدالة هى المثل الأعلى . وخلص إلى أنه من غير المعقول إلزام المحرومين بقبول نظام سياسى يعتبر حق الملكية حقاً غير مشروط ، فيما إلزام الأغنياء بقبول نظام سياسى يعتبر هذا الحق مشروطاً يقع ضمن حدود المعقول . فالتضحية التى يستلزمها قبول المحرمين لنظام سياسى لا يكون فيه حق الملكية مشروطاً لهى أكبر بما لا يقاس من التضحية التى يستلزمها من الأغنياء قبول نظام يكون فيه هذا الحق مشروطاً .ولذلك فما يتبع من الوجهة الأخلاقية هو أن أفضل طريقة لحل النزاع بين الطرفين هى إقامة نظام سياسى يعتبر حق الملكية مشروطاً بتوافر الموارد والفرص للجميع . إن نظاماً كهذا يقوم على مبدأ مفاده أن الحق فى الحرية والحق فى الرفاه متعادلان (١٠) .

نظرية ناصيف نصار فى الديمقراطية

ربما كان ناصيف نصار الوحيد بين المفكرين العرب الذى قدم فلسفة سياسية نستطيع أن نستنتج منها نظرية فى الديمقراطية .فقد تضمن كتابه منطق السلطة _ مدخل إلى فلسفة الأمر ،

أفكاراً ومبادئ ومصادرات وافتراضات تؤلف بمجموعها ما يمكن أن نعده نظرية فى الديمقراطية ، إذا نظرنا إلى الديمقراطية باعتبارها العملية التى تمارسها السلطة فى صنع القرارات الجماعية والملزمة . لقد تحرر نصار فى منهجيته من الحقائق المتلقاة ، وتجنب وصف الوجود المعاش وسرد الوقائع ، وراح يحلل ويطور مفاهيم تتعلق بجدلية السلطة / السيطرة ، وينقد نظريات وأيديولوجيات ، ويقدم تصوراته من خلال منهج جدلى ، حتى جاءت آراؤه مفصحة عن مدى استيعابه للفكر الفلسفى وللايديولوجيات المعاصرة ، وعن مدى تأثره بالنظرية الديمقراطية الكلاسيكية . لكنه لم يكن مجرد مدافع أو ناقل لتلك النظرية ، وإنما كان معدلاً ومجدداً ومطوراً لها.

١ـ معنى السلطة ومصادرها :

انطلاقاً من افتراض ضمنى مؤداه أن الديمقراطية شيئ موجود فى الحق فى الأمر، استهل نصار تناول فلسفة الأمر بتحليل مفهوم السلطة قائلاً: "السلطة بمعناها العام هى الحق فى الأمر. فهى تستلزم آمراً ومأموراً عليه واجب الطاعة للآمر وتنفيذ الأمر الموجه إليه. إنها، إذن علاقة بين طرفين متراضيين، يعترف الأول منها بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثانى ليس واجباً عليه إلا لأنه صادر عن حق له فيه، ويعترف الثانى منهما بأن تنفيذه للأمر مبنى على الطاعة عليه وحق الطرف الأول فى إصدار الأمر إليه"(١١). ويرى نصار أن الشرعية سمة ملازمة للسلطة غير شرعية ما دامت قد ثبتت وفقاً لمعايير معينة أنها حق لصاحبها. كما يرى أن السلطة تتميز فى ماهيتها عن السيطرة التى تتجسد بالإرغام .ولكن رغم هذا التمييز ،فإن جدلية من نوع ما تكمن فيما بينهما ، حيث تدفع ظروف معينة السلطة إلى أن تنقلب سيطرة ، والسيطرة سلطة(١٢)

نستنتج من تحليل نصار لمفهوم السلطة ما يلى :

١. ما دامت كل سلطة شرعية وتعبر عن علاقة تقوم على الإقناع والتفاهم والتراضى فى الوقت نفسه ،فإن كل سلطة تتسم بسمات الديمقراطية .

٢. إن القدرة على السلطة تتضمن الاعتراف بأن الطرف الذى يقع عليه التأثير (أى المأمور) كانن يتمتع بالحرية تماماًكالطرف المؤثر (أى الآمر)، ومما يعنى أن كل سلطة تقوم على مبدأالحرية ،وهو من أهم مبادىء الديمقراطية .

٣. بما أن السلطة علاقة بين آمر ومأمور، فإن هذه العلاقة لا تتمثل فى السلطة السياسية فقط وإنما تتمثل فى الأنواع المتعددة من السلطات التى نلاحظها فى مجالات الحياة المختلفة. ونظراًلأن السلطة تحمل فى ثناياها مبادىء الديمقراطية وسماتها ،فهذا يعنى أن نصار لاينظر إلى الديمقراطية على أنها مجرد نظام حكم سياسى يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وإنما ينظر إليها أيضاًعلى أنها نظام حياة اجتماعية واقتصادية وتعليمية وإعلامية . فالديمقراطية ،كما يفهمها ،ليست سياسية فقط وإنما هى ديمقراطية مجتمعية .وسوف تبدو لنا ملامحها بصورة أوضح من خلال توضيح نصار لمصادر السلطة وحدودها وتحليله لمبدأ العدل .

حاول نصار فى توضيحه لمصادر السلطة أن يتجنب المزالق التى وقعت فيها الفلسفة الفردانية التى أنكرت سلطة الطبيعة على الفرد،والمزالق التى وقعت فيها الفلسفة الجمعانية التى نظرت إلى الفرد مجرداًمن حريته واعتبرته وجودا من أجل الآخر. لذلك انطلق من جدلية الوجود الفردى الاجتماعى للإنسان،مفترضاً أن الإنسان يعيش هويته كفرد لكنه يتفاعل مع غيره من الأفراد ، لأنه محكوم بوضع اجتماعى معين .، فهو وجود يسبق الوجود للآخر، وهذا ما تعنيه اجتماعية الإنسان الطبيعية ، ووجود يأتى بعد الوجودللآخر ينشأ حسب الميل والرغبة والإرادة .، ومشيراً إلى أن هذين النوعين من الوجود يقتضيان أن يكون للإنسان حقوق طبيعية وحقوق وضعية وان يعيش ضمن أنواع متعددة من السلطة ،يتميز كل نوع عن الآخر بما تنطوى عليه علاقة الأمر من معايير .

لقد جاء تصور نصار لحقوق الإنسان الطبيعية والوضعية متفقاً، إلى حد ما ، مع تصور سبينوزا لهذه الحقوق ،رغم أن نصار لم يقم الحق الطبيعى على أساس اعتقاد حلولى ميتافيزيقى . فالحق الطبيعى للفرد وللدولة لايلغيه أى نظام اجتماعى أوسياسى ،ويبدو فى سلطة الفرد على

نفسه وفى سلطة الوالدين والمجتمع على الأطفال ،تلك السلطة المشروطة برعايتهم وتربيتهم وتعليمهم حتى يبلغوا سن الرشد ويصبح كل واحد منهم سيد نفسه فى ما يتعلق بوجوده الخاص. كما ويبدو في حق المجتمع فىحكم نفسه حيث يؤكد هذا الحق سلطة الدولة العليا وسيادتها القانونية .فالدولة التى تتألف من الحكام والمحكومين هىصاحبة الحق الطبيعى فى الأمر ،ولها الحق فى أن تأمر نفسها وأن تتصرف بشؤونها الخاصة من دون الرجوع إلى إرادة غيرها ، وهى وحدها صاحبة الحق بتفويض صلاحياتها لمدة معينة لمن تراه أهلاً لممارسة حق الأمر وتولى سلطة الحكم .

إن تلك الأنواع من السلطة ، كما هو واضح ، مصدرها الطبيعة التى يعتبرها نصار المصدر الأول للسلطة . أما الحق الوضعى فيرى أن له مصدرين هما : التفويض والتعاقد. فالتفويض هو المصدر الوحيد للسلطة السياسية ، ذلك أنه " يستلزم فريقاً يعطيه هو صاحب التفويض ، وفريقاً يتسلمه هو المفوض إليه ، وحقاً أو صلاحية تنتقل من صاحب التفويض إلى المفوض إليه لمدة معلومة " (١٣) . لكن تفويض الدولة صلاحيتها للسلطة الحاكمة ، لا يجعل سلطة الشعب مؤقتة ومعبرة فقط عن مرحلة تكون الدولة ، كما هو الحال عند سبينوزا . فالسلطة المفوضة للحكومة ، كما يرى نصار ، ليست كلية وليست مطلقة ، ذلك أن الدولة تظل صاحبة الحق فى الأمر ، وتحتفظ لنفسها بحق التشريع وحق سحب السلطة من الحاكم وتغييره إذا انحرف عن مبدأ العدل وأساء استخدام السلطة ، مما يعنى أن تفويض السلطة يؤثر على شكل الحكم .

ونصار لا يقبل أى شكل من أشكال الحكم إلا ما كان منه ديمقراطيا . لهذا استبعد أن تكون الطبيعة مصدرا للسلطة السياسية الحاكمة ، مصرحا بأن الاعتقاد القائل بأن الطبيعية مصدر الحكم هو " اعتقاد ميتافيزيقى مرفوض " . كما استبعد نصار أيضا وجود عقد يصل سلطة الحاكم بإرادة الشعب ، متجنبا بذلك المزالق القانونية التى تترتب على افتراض وجود مثل هذا العقد ، تلك المزالق التى وقع فيها روسو وغيره من أصحاب نظرية العقد الاجتماعى ، موضحا ، فى الوقت نفسه ، بأن العلاقة فى التعاقد لا تنطبق ، من ناحية شكلية ، على العلاقة بين الحاكم وبين الشعب ،

فالتعاقد يتم بين فريقين مستقلين الواحد عن الأخر ، وقادرين على تبادل الالتزام والمنفعة حسب شروط قانونية محددة وفى فترة زمنية معينة " (١٤) .

واعترض نصار على الحكم الذى يأتى عن طريق الاستيلاء ،لأنه مخالف لمنطق العقل . كما اعترض على الحكم الذى يأتى عن طريق المبايعة ، لأن المبايعة تجعل الحكم وسيلة فى يد الحاكم يستخدمه كيفما يشاء .ولذلك يؤكد نصار أن الحكم لايصح أن يأتى إلا عن طريق تفويض الدولة صلاحياتها للحاكم ،فالدولة هى الصاحب الطبيعى للسلطة السياسية .ولكنه يتساءل كيف يتم هذا التفويض ويتسنى للدولة أن تأمر نفسها وهى كائن مجرد ؟ للإجابة عن هذا التساؤل يستلهم نصار من روسو فكرة "الإرادة الجامعة "التى تولد الميثاق الاجتماعى ،لكنه يتجنب الافتراض الذى قامت على أساسه نظرية العقد الاجتماعى والقائل بأن انبثاق الدولة جاء نتيجة اضطرار أفراد البشر للخروج من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية .ويأخذ فى الاعتبار وضع الانتماء أو وضع الشراكة التى يوجد عليها الأفراد فى الحالة الطبيعية ، فهو يفترض أن الإنسان يأتى إلى الوجود محاطاً بمجموعة من الانتماءات المتكونة تاريخياً والمحددة لأنواع من الجماعات ذات الهوية الراسخة نسبياً ، كالانتماء القرابى واللغوى والطبقى والإقليمى والحضارى .وانطلاقاً من الانتماءات يحدد وجود الإنسان السياسى وفعله السياسى ، وما الدولة إلا تعبير عن وضع انتماء أساسى شامل يرسخ وحدتها فى مجتمع معين ، يتعرف أفراده على أنفسهم على شكل " نحن " مجتمعية سياسية . هذه " النحن " هى الإرادة الجامعة القائمة فى صميم كل مجتمع ، والتى تخترق كل الموجودات الفردية ، وتعلو عليها من دون أن تلغيها ، ومن دون أن تعطلها ، وتلعب دور المبدأ فى تشكيل وحدة الجماعة وفاعليتها ؛ إنها إرادة تواصل ، وإرادة عيش مشترك تظهر كسلطة سياسية فى مجتمع متعين فى الزمان والمكان .. مجتمع مستقل صاحب سلطة على نفسه ، ومن هنا يستمد المجتمع حقه فى حكم نفسه من الطبيعة التى جعلت تكون المجتمعات السياسية ضمن وحدة النوع الإنسانى ظاهرة أساسية لا يمكن القفز عليها (١٥) .

إن فكرة " الإرادة الجامعة " ، التى يرى نصار أنها أساس السلطة السياسية ، هى المبدأ الأول من مبادئ الديمقراطية . وقيام السلطة السياسية على هذه الإرادة يعنى الاعتراف بوجود شعب حر له حقوقه الطبيعية ، والاعتراف بأن كل أفراد الشعب البالغين العاقلين مؤهلون للمساهمة فى عملية الحكم من حيث المبدأ . وهذا يعنى أن مبدأ الإرادة الجامعة يتعارض مع مبدأ الوصاية القائم على افتراض أن عدداً قليلاً من الناس مؤهل للمساهمة فى عملية الحكم ، والذى يدعو مؤيدوه إلى إقامة حكومة ميرتوقراطية

(حكومة مؤهلين) كبديل للديمقراطية . ونجد أصول هذا المبدأ عند كونفوشيوس وعند أفلاطون . كما نجده بصيغ مختلفة عند ماركس وعند لينين اللذين يعتبران الحزب الطليعى هو المؤهل لممارسة الحكم ؛ وعند سكنر ، العالم النفسى ، الذى يشترط أن يكون المؤهل للحكم عالماً نفسياً يمتلك معرفة بالناس عن طريق الخبرة والتجربة ؛ وعند التكنوقراطيين الذين يعتقدون أن الخبراء وحدهم مؤهلون لممارسة الحكم .

إن تأكيد نصار لمبدأ الإرادة الجامعة أساساً للسلطة السياسية ، ما هو إلا إزاحة لمبدأ الوصاية ، وتقويض لدعائم كل النظريات التى تقوم عليه . لهذا انتقد نصار النظرية القائلة : إن الإرادة الخاضعة للعقل هى صاحبة الحق فى السلطة ويحق لها أن تتسلم المجتمع مكان القوة العاقلة فى الفرد . وأشار إلى أن هذه النظرية تقوم على افتراض تشابه بين الفرد وبين المجتمع، و"تماهى سلطة الحاكم مع سلطة الدولة" – وهو افتراض خاطئ – " لأن سلطة الدولة تتقدم على سلطة الحاكم فى الحق وفى الوجود"[١٦] . وانتقد نصار كل صور الحكم التى تجرد المحكوم من السلطة (كالسلطة الأبوية والسلطة الرعوية) ، وتفترض أن هنالك فارقاً جوهرياً فى الطبيعة والكرامة بين صاحب السلطة والمطيع[١٧] .

كما انتقد نصار السلطة الدينية التى تدعو إلى تسييس الدين والسلطة السياسية الأيديولوجية لأنهما تخرقان مبدأ الإرادة الجامعة وتهدفان إلى إقامة دولة توتاليتارية (كليانية)[١٨] فالأولى مبدؤها أن لا سلطة لغير الله ، وعلى أساس هذا المبدأ يشتمل الدين ميادين الحياة كلها،

بما فيها الحياة السياسية . وتمارس هذه السلطة من قبل أشخاص يلعبون دور المرجع المسؤول عن شؤون الدين ويعتبرون أنفسهم ويعتبرهم من يطيعهم أمناء على الدين نفسه . وتنكر السلطة الدينية حقوق الإنسان السياسية فى حالة عدم اعتناقه للدين الذى تمثله هى . وبذلك تخرق مبادئ الديمقراطية جميعها ، فهى لا تجعل العدل مقوماً أساساً فى الدولة ، "وتنفى الحرية والمساواة كصفتين أساسيتين للدولة الديمقراطية التى تقوم وفقاً لمبدأ الإرادة الجامعة المرتكزة على أناس أحرار ومتساوين فى الكرامة " . كما أن أسلوب تعيين قادتها يتنافى مع أبسط القواعد الديمقراطية. فهى لا تضع قاعدة عامة لتعيينهم ، وتقبل أن يأتى قادتها بأى أسلوب سواء أكان بالإجماع ، أو بالتعيين ، أو بالاتفاق بين جماعة الشورى ، أو وفق عقد . ولهذا سرعان ما يتحول نظام حكمها إلى ملكى (١٩) .

أما السلطة السياسية الايديولوجية فهى أيضاً تخرق المبادئ الديمقراطية بما فيها مبدأ الإرادة العامة . فهى لا تستوعب الانتماءات الاجتماعية استيعاباً كاملاً ومقنعاً لجميع أفراد الشعب على اختلاف طبقاتهم وفئاتهم ، وترتبط بأيديولوجيا رسمية واحدة ، وتتوقف العضوية فيها على قبول إيمان ايديولوجى معين مما يحرم أعضاء الدولة من حرية التفكير أو المعارضة . وتتصور النظام الاجتماعى وفقاً على فئة معينة وترسخ طاقاتها لخدمة هذه الفئة . وأكبر دليل على ذلك الأيديولوجية الشيوعية السوفياتية ، والايديولوجية الليبرالية الحاكمة (٢٠).

إن اعتراض نصار على السلطة الدينية لا تعنى رفضه للدين . "فحق الدين فى الوجود نابع من حرية الإنسان الاعتقادية ، وواجب السلطة السياسية احترام هذه الحرية فقط " (٢١). وهو يرى أن الدين قوة روحية ثقافية اجتماعية لا يصح تجاهلها ، وأن احترام الدولة لكل دين يجعلها قادرة على تجاوز مشكلة الأكثرية والأقلية . "فالأكثرية المعتبرة فى الدولة المستقلة عن الدين هى الأكثرية الديمقراطية التى أسميناها الأغلبية ن وهذه الأغلبية حصيلة متغيرة لمناقشات الأفراد والجماعات الكبيرة والصغيرة الدينية وغير الدينية على مسرح الرأى العام فى المجتمع " (٢٢).

كما أن اعتراضه على السلطة السياسية الأيديولوجية لا يعني رفضه لحرية التفكير الأيديولوجي إن ما يرفضه نصار هو ارتباط السلطة الحاكمة بأيديولوجية رسمية واحدة لأن ذلك يعني حرمان أعضاء الدولة من حرية التفكير الأيديولوجي ولهذا يرى نصار في التعدد الأيديولوجي في المجتمع السياسي وسيلة لإيجاد فسحة لنمو العقل وتحرره من هيمنة أيديولوجية معينة .

انتقد نصار أيضاً النظريات القائلة بإمكانية الاستغناء عن سلطة الحكم والاكتفاء بسلطة الدولة (النظرية الفوضوية والنظرية الشيوعية) ، موضحاً استحالة إلغاء الحكم السياسي . فالدولة لا تستطيع أن تقوم بنفسها بوظيفة التشريع ، إذ يستحيل أن يترك الشعب أعماله كي يشارك في هذه العملية . فلا بد إذن من وجود هيئة تؤمن التواصل بين جميع أفراد الدولة للوصول بعملية التشريع إلى نهايتها . وقس على وظيفة التشريع هذه، المستويات المختلفة للعمل الاقتصادي وغيره من الأعمال [٢٣]. إن انتقاد نصار تلك النظريات وإضعافه لمسلماتها وانتقاده للسلطة السياسية الأيديولوجية والسلطة السياسية الدينية ، ناتجة كلها عن خشيته مما يمكن أن يترتب على نتائجها من أنظمة يضيع فيها حق الأفراد وسياسات تقهر الشعب وتستغله وتعزز الانقياد والطاعة العمياء ، وتنحرف بذلك عن مبادئ العدالة والحرية والمساواة .

٢- حدود السلطة السياسية :

لكي يوضح نصار حدود السلطة السياسية ، طور مقولات تضمنتها آراء ابن خلدون وجون لوك يوضحان من خلالها طبيعة الحكم ويبرران أستخدام الحاكم للقوة ، كما استلهم أفكاراً من نظرية العقد الاجتماعي متجنباً الوقوع في الفردانية التي وقع فيها أصحاب نظرية العقد . فوجد أن ابن خلدون يعتقد بأن جوهر الحكم يكمن في استعباد الحاكم للرعية وامتلاك الأمر الأعلى ، فيما يعتقد جون لوك أن الحكم ممارسة لقوة يكتسبها الحاكم من قوة الجماعة ، أي من إرادة الشعب المعبر عنها بإرادة الأكثرية . هذه المقولات ، كما يقول نصار : " تظهر الطبيعة المزدوجة للحكم من حيث كونه فعلاً اجتماعياً تتداخل فيه السيطرة مع السلطة بكيفية متوترة ومترجحة بين التطابق التام مع السيطرة الخالصة ، وبين التطابق التام مع السلطة الخالصة " [٢٤]. وبما أن الحكم وفقاً

لمنطق فلسفة الأمر ، لا يكون ديمقراطيا إلا إذا تطابق تطابقا تاما مع السلطة ، فإن السؤال الذى يطرح نفسه هو : كيف يظل الحكم متطابقا مع السلطة ولا ينزع نحو السيطرة فى حين أن طبيعة الحكم تتطلب أستخدام الحاكم للقوة فى كثير من الأحيان ؟ لمواجهة تساؤل كهذا استلهم نصار فكرة ارتباط الحق الطبيعى بالحق السياسى من نظرية العقد الاجتماعى ، مؤكدا أنه " ليس فى العقل السياسى مبرر لرفض ربط الحق السياسى بالحق الطبيعى لكل إنسان فى أن يحافظ على حريته وحياته وأملاكه " [٢٥] ، ومشيرا فى الوقت نفسه إلى أن الدول التى تعرف الحقوق الإنسانية يتطابق حكمها مع السلطة . مما يعنى أن معرفة الحاكم لهذه الحقوق تجعله يحرص على أن يجعل السلطة ماهية حكمه السياسى . فإذا اضطر إلى استخدام القوة ، فإنه يستخدمها لمصلحة الشعب وليس لاستغلاله أو قهره ، وبذلك لا ينزلق نحو السيطرة ، " وتتحدد سلطته فى أنها الحق المؤيد بالقوة فى وضع الشرائع وتنفيذها " [٢٦] .. أى أنها تتحدد ضمن وظائف ثلاث تشريعية وقضائية وتنفيذية، وتقتصر سلطته التشريعية والقضائية على إصدار القرارات فى ما يتعلق بالشأن العام ، فهو ليس مصدرا للتشريع، فالدولة وحدها هى المصدر ولا ينوب عنها أحد فى ذلك.

تمارس السلطة السياسية الحاكمة وظائفها عن طريق ما تقوم به من خدمات أمنية وتنظيمية وتدبيرية وتنموية . ويوضح نصار طبيعة كل وظيفة من هذه الوظاءف ، منبها إلى أن الوظيفة الأمنية أوسع وأغنى من تأمين الأمن العسكرى ، فهناك الامن الاقتصادى والفكرى والعقائدى والفنى والإعلامى وسواها . وربما كان نصار فى تنبيهه هذا مدركا لما تفعله الدول غير الديمقراطية التى تولى مسألة الأمن العسكرى اهتماما مبالغا فيه بحجة حماية الدولة من الأعداء حتى لو لم تكن بالفعل مهددة . وهى غالبا ما تلوح باستخدام القوة العسكرية لتحمى نفسها من الجماعات المعارضة لسياستها ، وأحيانا تستخدم تلك القوة لقمع أى نشاط تقوم به المعارضة ، أو لقتال المعارضين وتصفيتهم فى حالة إعلانهم العصيان المدنى ، أو الثورة ضد نظام الحكم .

إن المهام التى تضطلع بها السلطة الحاكمة تجعل وظيفتها اجتماعية قيادية . لهذا يرى نصار أنه من المنطقى أن تقترن القيادة بخدمة الشعب ، " فسيادة الحاكم على الشعب مبررة

بالمنفعة التى يجنيها الشعب من أفعال الحاكم ... وأن جدلية القيادة والطاعة فى السلطة السياسية تختلف جوهريا عن جدلية السيادة والعبودية " [٢٧] وحتى لا تنقلب القيادة إلى سيطرة ويخرج الحاكم عن النهج الديمقراطى ، يحذر نصار من خطورة تدخل السلطة الحاكمة فى جميع مجالات المجتمع وأنشطته . ويذكر بما حدث فى دولة الرعاية ، وفى الاشتراكية المبقرطة ، وفى الرأسمالية التابعة . فقد نتج عن التدخل الواسع لهذه الدول ، فى الشؤون الإدارية ، وفى مجالات الاقتصاد وعلاقات العمل ، سياسات غير عادلة تجاه القطاعين العام والخاص تبدت فى سياسة التأميم أو التخصيص وفى إلغاء قطاع لحساب قطاع آخر . ويرى نصار أن حركة جدلية القطاعين مقبولة فى فلسفة السلطة " كتصحيحين تجد السلطة نفسها مضطرة إلى اعتماد أحدهما توخياً للعدل والفعالية ، لكنهما غير مقبولين فى سياق التنامى الطبيعى للسلطة السياسية كسلطة إدارية"[٢٨] . فالسلطة السياسية لا يصح أن تتجاوز صلاحياتها المخولة إليها ، فلا صلاحية لها إلا فى الشؤون العامة ، أما الشؤون الخاصة فهى من صلاحية سلطات الأفراد باعتبارهم مستقلين ومسؤولين عن ذواتهم .

طرح نصار تصوراته لحدود السلطة السياسية من خلال المبادئ التالية :

١- لا يحق لسلطة الحاكم التماهى مع سلطة الدولة .
٢- لا يحق للحاكم احتكار النشاط السياسى فى المجتمع .
٣- لا يحق للدولة انتهاك الحقوق الطبيعية لأعضائها .
٤- لا يحق للدولة انتهاك حقوق الدول الأخرى وبخاصة الدول المجاورة لها ، وحقوق الأسرة الدولية .
٥- لا يحق للدولة التدخل فرضاً أو منعاً فى ميادين السلطات غير السياسية ونشاطاتها إلا للمحافظة عى الأمن العام ، والنظام العام ، والازدهار فى المجتمع "[٢٩] .

أن هذه المبادئ ، كما يلاحظ ، تتناغم تناغماً تاماً مع مبادئ الديمقراطية ، وأى خروج عنها فيه مصادرة لحقوق الشعب وحقوق الدولة وفيه انتهاك لمبدئى العدل والحرية . وقدأوضح

نصار فى شرحه لتلك المبادئ خطورة ما يترتب على انتهاكها . وركز فى تحليله على تأكد حقوق الشعب فى الحياة والسلامة الشخصية وما يشتق منها من حقوق طبيعية . فحق الفرد فى الحياة يعنى حقه فى أسباب الحياة . ومن أسباب حياة الإنسان ونموها ، العمل ، والمعرفة ، والتملك ، والتنافس ، وإقامة علاقات التعاون فى إطار تنظيمات متخصصة . كما أكد نصار حق الأفراد فى الشأن العام ، لأن الصلاحية التى يفوضها الشعب للحاكم من أجل الاهتمام بالشؤون العامة لا تلغى حقه هو فى الاهتمام بهذه الشؤون . فللشعب حق فى الفكير والرأى فى سياسة الدولة ، حتى لو لم يتطابق مع رأى السلطة الحاكمة . فليس من الضرورى أن يكون هناك إجماع تام حول مسائل السياسة . والاختلاف فى الرأى ظاهرة طبيعية فى حياة المجتمع ولا تشكل مشكلة إذا استطاعت السلطة الحاكمة استيعاب الاختلاف وضبطه وتنظيمه ، واعترفت بمبدأ مشروعية المعارضة ، ولم تتهم المعارض لها بالخيانة والعمالة والتآمر .

إن تأكيد نصار على ضرورة اعتراف السلطة الحاكمة بمشروعية المعارضة له دلالتان فهو يشير من ناحية إلى أن نصار يدرك بأن هنالك إرادات وجدت نفسها تحت ظروف معينة مرغمة على الخضوع للإرادة الجامعة ، لكنها ظلت تسعى للحصول على تفويض سلطة الدولة حسب نظام التفويض المعتمد فيها. مما يعنى أن نصار يتصور السلطة الديمقراطية تنسجم مع الحريات دون أن تنفى الاحتكاكات بينها ؛ ويشير من ناحية ثانية إلى أنه يدرك أهمية المعارضة ويجد فيها حماية للديمقراطية، لأن وجود معارضين فى الدولة يساعد على كشف أية مخالفات ليست فى صالح الشعب، ويجعل سلطة الحكم حريصة على عدم ممارسة أعمال تنحرف بها عن جادة الصواب .

كما أن نصار لم يغفل أن وجود معارضة فى الدولة غالبا ما يؤدى إلى الصراع على السلطة، لذلك لم ينظر إلى الصراع على أنه شيئ يتعارض مع العملية الديمقراطية ولم يستبعده عن مفهوم السلطة . ونظرا لان الصراع تفاعل سلبى ، فقد ميز نصار بين نوعين من الصراع : النوع الأول استبعده لأنه يجرى على أساس السيطرة لأجل الحصول على السلطة ؛ أما النوع الآخر فإنه يجرى على أساس الحق لأجل إثبات سلطة المجتمع ومن ثم الحصول على التفويض

بالحكم . وجوهر هذا النوع إرادة خاصة تسعى إلى قيادة المجتمع بحريته ورضاه . لهذا يرى نصار أنه صراع طبيعي ومشروع له أسبابه ومبرراته ، ومن أسبابه : عجز الحاكم الشرعي عن الاضطلاع بمسئوليته ، أو تغيير أيديولوجية الحكم والرغبة في إحلال رؤية جديدة لمشكلات المجتمع في موقع السلطة العامة . كذلك من أسبابه سوء استخدام السلطة الذى يتمثل فى انحراف نية الحاكم وإدراكه عن الاستخدام السليم للأشياء الموضوعة فى تصرفه بحكم السلطة المنوطة به، أو بسبب تسلطه وتجاوزه لحدود سلطته . إن هذه الأسباب تؤدى إلى مقاومة الشعب للسلطة الحاكمة ، والتعبير عنها بعدة أساليب تصل إلى حد العصيان المدنى ، وأحياناً إلى الثورة . ويرى نصار أن المجتمع وحده صاحب الحق فى الثورة على السلطة الحاكمة ، لأنه وحده المؤهل لسحب التفويض من الحاكم . "وعليه ، فإن الأساس الجماعى للثورة المشروعة هو الشعب بوصفه حاملا لإرادة المجتمع ومعبراً عن قراره بإعادة النظر جذرياً فى كيفية ممارسة السلطة على نفسه" (٣٠) . ولهذا لا يصح أن ينوب أحد عن الشعب فى العمل الثورى .

ومن الملاحظ أن المبدأ الأخير الذى طرح نصار من خلاله حدود السلطة السياسية ينبه إلى مسألة تتعلق بالسياسة الخارجية للدولة . فهو يرى أن الترابط بين الدول وتعلق مصالح الدول بعضها ببعض يضعان حدوداً أمام سلطة كل دولة . ففكرة تطابق الدولة مع وجود مجتمع كامل مكتف بنفسه ، وقادر على الاستقلال التام عن غيره ، تلك الفكرة التى طرحها أرسطو سابقاً هى فكرة عفا عليها الزمن . ذلك أن " القدرة الاقتصادية لكل دولة فى العالم أصبحت مشروطة بالنظام الاقتصادى العالمى ، وليس فقط بمواردها الخاصة ونظامها الاقتصادى .. وبات من الواضح أن مصالح عليا تفرض نفسها أكثر فأكثر فوق مصالح الدولة المستقله " (٣١) . وهذه المصالح لا تنفى اتصاف الدولة بالحرية والاستقلال والسيادة ولكنها تقيد سلطة الدولة بواجب التضامن والعدل على مستوى الأسرة البشرية .

إن تداخل المصالح بين الدول قد يؤدى إلى محاولة الدول الكبرى الهيمنة على دول صغرى، الأمر الذي يضعف هيبة الحكم فيها ، ويعيق تطور مؤسساتها الديمقراطية. وقد كان نصار مدركاً

لهذه الحقيقة حين أكد على ضرورة احترام الدولة لحقوق الدول الأخرى وحقوق النوع البشرى عامة وحين أكد أيضاً حق الدولة فى حماية نفسها وتمسكها بمبدأ منع التدخل فى شؤونها الداخلية

٣ـ مبدأ العدل :

من أهم مبادئ الديمقراطية : الحرية ، العدل ، والمساواة . وهذه المبادئ لا تنظر إليها الأيديولوجيات نظرة واحدة فهناك نقطة اختلاف رئيسية فى ما بينها حول أى من هذا المبادئ يعد قيمة عليا . فالايديولوجيا الليبرالية تطرح الحرية كقيمة عليا . وقد لاحظ نصار أن تلك الأيديولوجيا ركزت بإفراط على حرية الفرد ، ونتيجة لذلك تصورت الدولة الايديولوجية نظامها الاجتماعى لخدمة مصالح الطبقة البورجوازية وكرسته لهذا الغرض، الأمر الذى أحدث تشويهاً فى نظلم علاقات الفرد بالمجتمع من جهات عدة [٣٢] . أما الدولة الأيديولوجية الاشتراكية ، كما لاحظها ، فقد طرحت المساواة كقيمة عليا ولكنها اختزلت مفهوم المساواة الذى يعنى المساواة فى الكرامة الإنسانية ، وفى الحقوق والواجبات الطبيعية ، وأنكرت تلك الدولة حقيقة جدلية التماثل والاختلاف بين أفراد البشر، وحولت المساواة إلى مبدأ يطمس الفوارق بين البشر ويتعاطى معهم على أساس مبدأ الملكية العامة لوسائل الإنتاج . واستخدمت السلطة الحاكمة المساواة كأداة قامعة تشد الأعلى إلى الأسفل وتدفع المجتمع نحو الركون والخمود والاختناق [٣٣].

لهذا يرى نصار أن منطق السلطة السياسية يجعلها تنظر إلى العدل كقيمة عليا تقام على أساسه الشرعية السياسية . فالعدل يرتبط جوهرياً بها ،إذ لا يعقل أن يكون الحق فى الأمر مرتكزاً لأوامر تحمل فى ثناياها ظلماً أو ينتج عنها ظلم [٣٤] . وبما أن العدل ترتيب اجتماعى تاريخى يقترب بموجبه كل ذى حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به ويقوم الواجب المصاحب له تحت شروط معينة [٣٥] ، فإن هذا الترتيب يعد من مسؤولية السلطة السياسية لأنها أكثر السلطات قدرة على وضعه وإقامته وتغييره . ولأن سلطة الحاكم يمكن أن تطال العدل السياسى والعدل الاقتصادى ، فيظهر عدله من خلال تشريعات تحمل تحديدات معينة لمطالب

المواطنين وحقوقهم ، وكذلك لحقوق الدولة التى تأتى إلى الوجود بإرادة مجتمعية ولا يتكرس لها حقاً إلا بمقدار ما تنتفى المعارضة لها فى ما تجمع وفى ما تفصل على مستوى الداخل والخارج .

يعتقد نصار أن من العدل أن تحافظ الدولة على نفسها ، وأن تستخدم الوسائل المناسبة للدفاع عن حقوقها ، كحقها فى الدفاع عن نفسها من أى عدوان من الداخل أو الخارج ، وحقها فى تقوية الإرادة الجامعة ، وحقها فى الملكية ، على أن يكون هذا الحق محدداً ، وأن تتعين حدوده بشكل يجمع بين الحفاظ على المصلحة العامة واحترام المصلحة الخاصة ، وازدهار المجتمع بوجه عام . فسلطة الدولة تقتضى أحياناً توسيع الملكية العامة على حساب الملكية الخاصة ، وأحياناً اللجوء إلى الملكية المشتركة أو التدخل عن طريق الضرائب . كذلك يعتقد أن من العدل أن يتغير نظام الحكم ، ومن العدل أن تغير الدولة دستورها حسب الحاجة وحسب المصلحة . فالدستور ليس فوق الدولة ، والعدل يقتضى أن تظهر إرادتها فى اختيار الدستور واختيار الحكام وفى اتخاذ القرارات المصيرية التى لا يمكن تركها للحكام وحدهم . وإرادة الدولة تعنى إرادة أعضاء المجتمع العاقلين الأحرار المتساوين فى حقهم السياسى والمتفقين على قاعدة محدودة للتعبير عن إرادتهم فى الشؤون العامة . ذلك أن السلطة التى تفوضها الدولة للحاكم محدودة ، فهى تنقل إليه حق اتخاذ القرارات وتطبيقها فى ما يخص الشأن العام . "أما التشريع فهو حق الدولة تحتفظ به لنفسها ، ولهذا فهى بحاجة إلى الوعى بما هو خيرها ، وبحاجة إلى الرأى الصائب مرتكزاً لأفعالها التشريعية . والرأى الصائب يشارك فى تكوينه أعضاء الدولة جميعاً على تفاوت قدراتهم ومواقفهم وتطلعاتهم" [٣٦] . ويتم التعبير عن هذا الرأى فى المجتمع المتفتح عن طريق المناقشة العلنية والتعدد الأيديولوجى . وفى حالة وجود تباين واضح بين رأى الحاكم ورأى الشعب ، فإن العدل يقتضى أن يترك الحاكم الحكم لغيره . أما قواعد العدل الخاصة بسلطة الحاكم فيحددها نصار بثلاث:

١- احترام الحاكم لسلطة الدولة وحق المعارضة فى العمل العلني والتعبير عن آرائها ونشرها فى أوساط المجتمع .

٢ـحصول الحاكم على تفويض صريح وصحيح من المجتمع ، وهذه القاعدة تستلزم حصول الحاكم على ثقة الشعب كله .

٣ـتحمل الحاكم للمسؤولية وتأديته للحساب ، وهذه القاعدة تستلزم أن ينال الحاكم الذى يعمل لمصلحة المجتمع حقه من مجد وتكريم إذا أحسن وأجاد ، وأن ينال اللوم والتنديد وربما الإدانة إذا قصر أو أساء .

إن نظرة نصار إلى العدل كقيمة عليا لا تعنى تنازله عن مبدأ المساواة . فمساواة الأفراد الاجتماعية ، فى نظره هى مساواة فى الكرامة الإنسانية . وهذا يعنى أن لكل فرد اجتماعى من بنى الإنسان قيمة فى ذاته ، وهو غاية فى ذاته وليس وسيلة لغيره .. والترجمة العملية لهذه الحقيقة الماهوية هى أن أفراد البشر الاجتماعيين لهم الحاجات الطبيعية عينها ، والحقوق الطبيعية عينها، وعليهم الواجبات الطبيعية عينها . وفى ما عدا ذلك تصبح المساواة بين أفراد البشر أمراً نسبياً متغيراً وخاضعاً لاعتبارات ذاتية وموضوعية . إن دفع المساواة إلى ما هو أبعد من مبدأ الكرامة الإنسانية وترجمته العملية ، إنما هو تجاوز لطبيعة الأشياء وتشويه لخصائصها ، والعدل لا يقوم على هذين الأمرين .. وبناء على ذلك ، يرى نصار أن المساواة كقاعدة للعدل لا تعنى طمس الفوارق بين الأفراد الاجتماعيين ، بل تعنى تأكيد احترام هذه الفوارق باسم المساواة نفسها ، فالناس متساوون فى الكرامة لكونهم أحراراً . والحرية تأبى التماهى مع الأنماط الواحدة والمقاييس الواحدة [٣٧] . وبما أن السلطة السياسية المتمثلة بالإرادة الجامعة ، هى المسؤولة ، من حيث المبدأ ، عن تحقيق العدل الاجتماعى ، فإن نصار يشتق من مبدأ العدل ثلاثة مبادئ أخرى يتعين على الدولة إقامة العدل على أساسها ، مشيراً إلى بعض الاستراتيجيات التى من خلالها تستطيع السلطة السياسية ترجمة هذه المبادئ إلى ممارسات عملية .

المبدأ الأول: يتحدد العدل بأنه تنسيق للممارسات الفردية للحريات العامة . ووفقاً لهذا المبدأ ، يتعين على السلطة السياسية أن تعطى الأولوية لمبدأ الحرية ، لأن الحرية الاجتماعية التزام نحو الآخر ، وأن تصدر تشريعات تحدد من خلالها إطاراً عاماً مرناً قابلاً للتعديل يستطيع

الأفراد أن يتحركوا ضمنــه ويمارسـوا حقـهم فـى الحريـة بحيث تتـاح لـهم حريـات التنقـل والتملـك والتعليم والتجمع والرأى والاعتقاد والنشر والإعلام والتجارة وغيرها .

إن حرية الفعل الاجتماعي تتعلق بالمبدأ الثـاني: مـن مبـادئ إقامـة العدل ، وهـو ضبـط التفاوت الاقتصادي الاجتماعي ضمن حدود الفوارق الناتجـة عـن العمـل ، الأمـر الـذى يتطلـب مـن السلطة السياسية التركيز على القدرة على التحقق . وبما أن هذه القدرة تتعلـق بالموهبـة الطبيعيـة والبيئية الاجتماعية وطبيعة العمل ، فإن من واجب السلطة السياسية توفير فرص العمـل ، وتهيئـة الظروف البيئية والاقتصادية المناسبة لتنمية المواهب الطبيعيـة وتقدير الأعمـال الإبداعيـة وممـا يسهل عملية ضبط التفـاوت الاقتصـادي الاجتمـاعي، الالـتزام بقـاعدة تكـافؤ الفـرص ضمـن حـدود الفوارق الناتجة عن العمل .

أما المبدأ الثالث : من مبادئ إقامة العدل ، فهو تعزيـز الخدمـات الاجتماعيـة العامـة مـن أجل إعادة توزيع الثروة وتسخيرها لفائدة أفراد الشعب . ويقوم هذا المبدأ على افتراض "أن غنـى الأغنياء لا يتكون بمعزل عن فقر الفقراء " فغنى الأغنياء ليس نتاجاً لجـهودهم الخاصـة ، وبـؤس الفقراء ليس نتاجاً لتقصيرهم أو عجزهم . لهذا فإن " مركزيـة العمـل فـى المجتمـع العـادل تختلـف عن مركزيته فى المجتمع الرأسمالى " . فرأس المال فـى المجتمـع العـادل نـاتج عن ذكـاء الأفـراد وعن الظروف الاجتماعية المناسبة التى توفرها السـلطة السياسـية عندمـا تضبـط شـروط اكتسـاب المال فى العمل ، وتربط تراكم المال بمنـط العمـل ومجالاتـه وحركتـه . المتاحـة فـى المجتمـع ، و" تشد الضغط على المال الموروث"، وبذلك تؤكد السلطة مسؤوليتها كسلطة عامة ، وتعزز وظيفتها فـى إعـادة توزيـع الـثروة الاجتماعيـة علـى " قـاعدة التضـامن التـى تنقـل التعـاون مــن مسـتوى الحسابات الأنانية إلى مستوى المساهمة الواعية فى المصير العام للمجتمع " (٣٨) .

ويقترح نصار طريقة لتأمين التضامن الاجتماعى ، مشيراً إلـى أن التجربـة دلـت علـى أنـها الأفضل ـ وربما كان يقصد تجربة الدول الاسكندنافية ـ وتتألف هذه الطريقة مـن أمريـن : سياسـة ضرائبية مناسبة ، وسياسة خدماتية شاملة تراعـى فيـها النوعيـة والجـودة عن طريـق الضرائـب

المباشرة ، وغير المباشرة ، الثابتة والصاعدة التى ينبغى التشدد فى جبايتها صوناً لهيبة السلطة ومصلحتها، وبذلك "يؤدى الأفراد الاجتماعيون قسماً من واجباتهم تجاه المجتمع كلاً وأفراداً ويعيدون للمجتمع جزءاً من الثروة التى كان قد أتاح لهم تحصيلها". ولكى تضمن السلطة للسياسية إقامة العدل الاجتماعى والاقتصادى والقضائى على أكمل وجه، يرى نصار أنه يتعين عليها أن تستعين بالفلسفة ، وأن تصغى إلى صوت العقل الذى باستطاعته أن يقدم للإرادة السياسية خدمات ثمينة لا حصر لها.

نظرة على آراء نصار :

نستنتج من فلسفة الأمر عند نصار وما تضمنته من افتراضات ومبادئ أن الديمقراطية – كما يتصورها – تتميز بالخصائص التالية :

١-الديمقراطية شيئ موجود فى الحق فى الأمر ، والسلطة التى لا تنزع نحو السيطرة وحدها تملك هذا الحق ، مما يعنى أن مفهوم السلطة ، عند نصار ، يتماهى مع مفهوم الديمقراطية .

٢-تصوره للديمقراطية يقوم على أساس جدلية الوحدة والتعدد فى دائرة الحقوق الأمرية فى دنيا الإنسان ، وهذا يعنى أنه يتصور ديمقراطية تضامنية تكافلية تتجاوز الديمقراطية الأحدية . فهو يقول بإرادة مجتمعية جامعة تمثل السلطة السياسية فى الدولة . لكنه فى الوقت نفسه لا يقر بوجود سلطة عليا شاملة تنبثق عنها سائر السلطات ، لأن السلطات متعددة ومتنوعة فى المجتمع . كذلك يتجاوز نصار فى تصوره الديمقراطية التعددية ، إذ يقر بوجود جماعات فى الدولة ذات انتماءات متعددة وأيديولوجيات مختلفة ، لكنه يرى أن هذه الجماعات قادرة على توحيد إرادتها والاضطلاع بمسئوليات السلطة السياسية فى الدولة . ولهذا ، فإن وحدة المجتمع – فى تصوره – ليست مطلقة وإنما هى وحدة نسبية ديناميكية فى حالة تحرك وتحول مستمرين ، وينبغى إعادة بنائها باستمرار حسب نوع الاختلافات والانقسامات فى المجتمع .

٣-اقتراب مفهوم الشعب بمدلوله السياسي، عند نصار، من مصطلح الشعب بالمعنى الاجتماعي يجعل المفهوم أكثر تعبيراً عن مبدأ الديمقراطية، لأنه يشمل جميع أفراد الدولة البالغين العاقلين الأحرار ، ولا يستثنى أحداً منهم، فللمرأة كما للرجل حق المشاركة في الحياة السياسية بكل صورها وأشكالها. كما أن استخدام نصار مفهوم الشعب بمعناه الواسع يسمح باستيعاب المهاجرين الذين يقيمون في الدولة .

٤-تصوراته للديمقراطية تناسب الدول الصغرى ، وتناسب الدولة القومية الكبرى التي تضم جماعات ذات انتماءات مختلفة عرقية ، وإثنية ، ودينية وسواها . فلا شيئ يمنع تلك الجماعات من توحيد إرادتها من أجل تحقيق الخير العام للدولة كلها ، وذلك لأن أمر السياسة عندما يعود إلى الإرادة المجتمعية ، فإن الخير لا يغدو خير أشخاص معينين في المجتمع أو الأمة ، بل يعمل كل واحد لمصلحة الجميع .

٥-قيام الديمقراطية في تصوره على مبدأ تداول السلطة . فكل أنظمة الحكم التي لا تقر بهذا المبدأ مرفوضة ، لأن السلطة في رأية غير مطلقة . ونظام الحكم ينبغي أن يتغير كلما تراكمت التغيرات الاجتماعية وتطلب التعبير عن هذا التراكم تغييراً مناسباً. والدستور غير مطلق وينبغي أن يتغير كلما دعت الحاجة إلى ذلك . كما ينبغي أن يتخلى الحاكم عن موقعه في حالة وجود تباين واضح بين رأية ورأى الشعب .

٦-شمول فلسفة الأمر للصورة الحقيقية للديمقراطية المباشرة. فاختيار الدستور، واختيار الحكام، وحق التشريع، وإصدار القرارات الكبرى والمصيرية، كلها منوطة بإرادة الدولة، أى إرادة أعضاء المجتمع العاقلين الأحرار. والشعب هو المشرع له، ولا ينوب عنه في ذلك حاكم، ولا هيئة استشارية، ولا نواب منتخبون. لهذا لم يتطرق نصار من قريب أو بعيد إلى فكرة التمثيل تلك الفكرة القروسطية التي دافع عنها فلاسفة ومفكرون وتبنتها معظم دول العالم في العصر الحديث،الأمر الذى أدى إلى دفع الحكم بعيداً عن أفراد الشعب – مما يعنى أن نصار يرفض هذه الفكرة .

٧-تبنيه لمبررات عقلية للمبادئ الديمقراطية . فهو عندما نظر إلى مبدأ العدالة كقيمة عليا وقدمه على مبدأى المساواة والحرية ، وعندما اشتق مبادئ تحقيق العدل الاجتماعى واقتراح الأساليب التى تترجم المبادئ إلى ممارسات عملية ، كان مدركا تماما لما قاله مايكل والزر من " أن العدالة تتطلب معايير أخلاقية مبررة تبريراً عقلانيا " [٣٩] . ولذلك تجنب معيار المنفعة ، وقدم التسويغ العقلانية لتصوراته وبرر المبادئ التى انتهى إليها وفق معايير العقل .

٨-استخدامه مفهوم إرادة الأغلبية عوضاً عن مفهوم إرادة الأكثرية الذى يقوم على اعتبارات الجنس والدين والعرق واللون ، إنما يكشف عن تصوره لسلطة سياسية ديمقراطية تخلو من طغيان أغلبية العدد . فالإرادة الجامعة ، فى رأى نصار ، هى إرادة الأغلبية التى تتوصل إلى قرارات ترى فيها خيرها ومصلحتها بعد مناقشات تجرى بين جماعات ذات انتماءات متعددة وأيديولوجيات مختلفة .

والخلاصة أنه يصح القول بأن ناصيف نصار قدم مثلاً سياسية عليا تناسب التجربة الإنسانية المعاصرة ، ضمن نظرية يمكن وصفها بأنها نظرية ممارسة للديمقراطية لا تنسلخ عن الواقع ، وتستهدف إقامة مجتمع فاضل ينبغى صنعه وإبداع شروط تحقيقه بطريقة العمل .

الهوامش

---

[١] روبرت دال ، الديمقراطية ونقادها ، ترجمة نمير مظفر ، عمان ، دار الفارس ، ١٩٩٥ .

[٢] حسن حنفى ، علم الاستغراب ، القاهرة ، الدار الفنية ، ١٩٩١ ، ص١٣ .

[٣] محمد عابد الجابرى ، قضايا فى الفكر المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٦ ، ص٣٠ .

[٤] ناصيف نصار ، منطق السلطة – مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت ، دار أمواج ، ١٩٩٥ ، ص١٥٣ .

[٥] فهمى جدعان ، الطريق إلى المستقبل ، عمان ، الموسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٩٦، ص٣١٠ .

[٦] عمر عبد السميع ، أحاديث الحرب والسلام والديمقراطية ، القاهرة ، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩٨.

[٧] عادل ضاهر ، "نظرية الاختيار الاجتماعى ومستقبل الديمقراطية " ، مجلة المواقف الأردنية ، ١٩٨٧.

[٨] عادل ضاهر ، "الديمقراطية وتسيس الدين " ، جريدة الحياة الندنية ، العدد ١٢٤٥٠ .

[٩] عادل ضاهر :حق الاعتقاد بين المدلول المعرفى والمدلول الأخلاقى،جريدة الحياة ، العدد ١١٧٠١ .

[١٠] عادل ضاهر ، "الحق فى الحرية والحق فى الرفاه " ، " ، جريدة الحياة ، اللندنية ، العدد ١١٧٩٩.

[١١] ناصيف نصار ، منطق السلطة ، م. س، ص٧.

(12) ناصيف نصار ، المرجع نفسه ، ص١١.
(13) ناصيف نصار ، منطق السلطة ، م. س، ص٧٤.
(14) ناصيف نصار ، المرجع نفسه ، ص٧١.
(15) ناصيف نصار ، منطق السلطة ، م. س، ص٧٦ – ٧٧.
(16) ناصيف نصار ، المرجع نفسه ، ص٨٢.
(17) ناصيف نصار ، المرجع نفسه ، ص٣٨.
(18) ناصيف نصار ، منطق السلطة ،م.س،ص١٩٨.
(19) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص١٤٣ – ١٨٤ .
(20) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص١٨٥ – ٢٣٠ .
(21) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص١٦٥.
(22) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص١٨١.
(23) ناصيف نصار ، منطق السلطة ، م. س، ص٨٤.
(24) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص٥٨.
(25) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص٥٧.
(26) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص٥٨.
(27) ناصيف نصار، منطق السلطة، م. س ، ص١٨.
(28) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص١٢٣.
(29) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص٩٢ – ٩٣.
(30) ناصيف نصار ، منطق السلطة ، م.س،ص٣٨٤.
(31) ناصيف نصار ، منطق السلطة ، م.س،ص١٠٣.
(32) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص٢١١.
(33) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص٢١٣.
(34) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص٢٣٢.
(35) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص٢٣٧.
(36) ناصيف نصار، منطق السلطة ،م.س،ص٢٦٠.
(37) ناصيف نصار ، منطق السلطة ،م.س ، ص٢٦٧ – ٢٦٨ .
(38) ناصيف نصار، المرجع نفسه ، ص٢٧٩.
(39) مايكل والزر ، مجالات العدل ، ص٥٠٦ .

المحتويات

الباب الأول : دراسات حول الاستقلال الفلسفي

الباب الثاني : حول منطق السلطة

